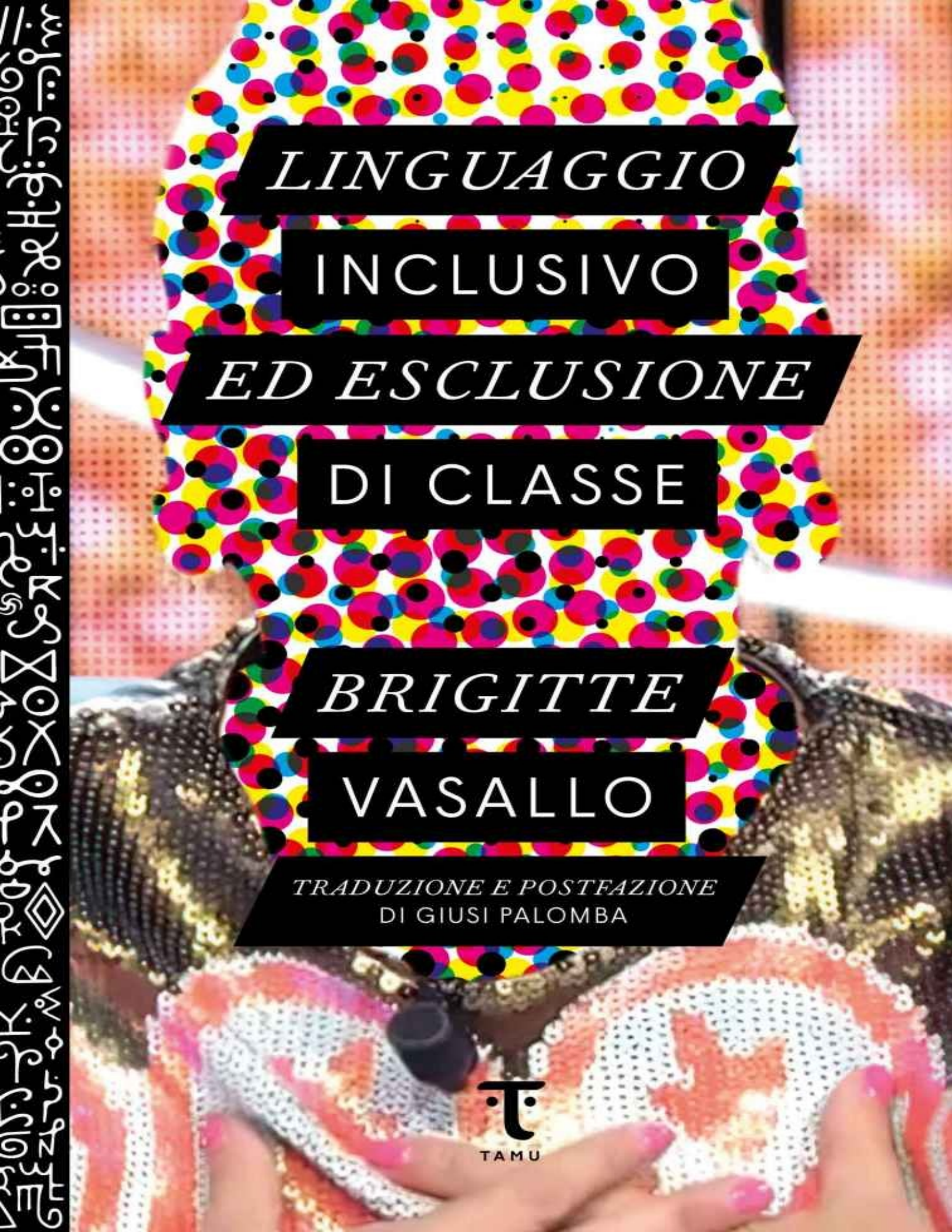
LINGUAGGIO
INCLUSIVO
ED ESCLUSIONE
DI CLASSE
BRIGITTE
VASALLO
TRADUZIONE E POSTFAZIONE
DI GIUSI PALOMBA
TAMU

LINGUAGGIO INCLUSIVO ED ESCLUSIONE DI CLASSE

BRIGITTE VASALLO

TRADUZIONE E POSTFAZIONE
DI GIUSI PALOMBA

Linguaggio inclusivo ed esclusione di classe

Titolo originale: *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*

Traduzione dallo spagnolo di Giusi Palomba

© Larousse Editorial, S.L. 2021

ISBN 9791280195432

© TAMU EDIZIONI 2023

VIA SANTA CHIARA 10/H NAPOLI

tamuedizioni.com

LINGUAGGIO INCLUSIVO ED ESCLUSIONE DI CLASSE

Presentazione di Remedios Zafra

PRIMA PARTE
IL CAPITALE CULTURALE NON È CULTURA, È CAPITALE

Belén Esteban feat. Dostoevskij

Le subalterne non possono parlare

Il capitale culturale è performativo

SECONDA PARTE
LINGUAGGIO, GENERE E (SEMIO)CAPITALISMO

Includere cosa, chi e dove?

L'esistenza innominata

Chiusura

EPILOGO

Postfazione di Giusi Palomba

PRESENTAZIONE
di Remedios Zafra

ESISTERE NONOSTANTE LE PAROLE

Cos'è che fa «esistere» ciò che nominiamo? E cos'è che fa esistere ciò che non viene nominato? Chi ha il potere di nominare e a chi si riserva il diritto di sentirsi interpellata o meno?

Nella *Mistica della femminilità*, pubblicato negli anni '60, Betty Friedan si riferiva al problema delle donne come al «problema senza nome». Da allora, la rivendicazione femminista si è impegnata in larga parte a «nominare», ad agire in un linguaggio che contribuisse a dare a questa «esistenza» il giusto valore. Ciò nonostante, molte persone continuano a sentirsi bloccate: come se non bastasse, come se quello che percepiamo e sentiamo ci riempisse la bocca di plastica e non riuscissimo a concatenare sillabe o ad aggiungere un determinato suffisso, come se, al massimo, potessimo emettere un suono gutturale o un grugnito di disaccordo di fronte al risentimento e all'impotenza che ci opprime e che non può essere risolta dalla grammatica e dai linguaggi che adottiamo, a seconda della cultura.

Anche il femminismo si è servito della frase di George Steiner – «ciò che non viene nominato, non esiste!» – per rivendicare il valore del linguaggio nella visibilizzazione e nel dibattito pubblico su ciò che viene fatto e sperimentato dalle donne. Tuttavia, non dovremmo trascurare ciò che, trovandosi al limite del narrabile, si rifiuta di essere confinato nelle parole del padrone o semplicemente necessita di un codice più aperto e dinamico per poter attraversare le tante cose che ci pungolano e che ci sembrano «inenarrabili». È qualcosa che i processi creativi e la scrittura politica conoscono bene.

Ciò che Brigitte Vasallo propone in quest'opera è di affrontare la necessaria complessità del linguaggio per l'emancipazione, molto oltre il compito previsto

da Steiner, e oltre la postura militante e gli slogan che possono funzionare nell'immediato ma alla lunga risultano insufficienti, alla stregua dei tanti titoli sensazionalistici sui media che appartengono alla cultura della rete e degli schermi. Per questo, Brigitte passa in rassegna le intersezioni e le voci di alcune delle identità che silenziosamente stringono attorno alle caviglie di molte persone una corda di parole e aspettative. Una corda che ogni volta tira all'indietro e verso il basso, anche se gli altri non se ne accorgono, e senza che sia possibile sciogliere il nodo e staccarla, a meno che non si riceva aiuto. Come si affronta la vita a partire dall'handicap dell'asimmetria che questo onere sociale comporta? Come non evidenziare l'accumulo di risentimento per questa corda che ti si è andata aggrovigliando intorno fin da bambina, segnando un cammino molto più rischioso e accidentato dei sentieri dolci e lisci di chi è cresciuto coi piedi liberi e parole lievi come piume? Come resistere e non fare marcia indietro per trovare rifugio nella tana ereditata?

È chiaro che la società non può accettare queste dimissioni, né può chiedere che sia la mera responsabilità individuale a metterti sulla strada della valorosa lottatrice, esempio di «eccezionalità» per altre pari. Perché poi cosa succede se hai paura o sei stanca, o se il risentimento per la coscienza di queste disuguaglianze ti opprime il cuore? Non si può esigere dalle vittime delle asimmetrie sociali un comportamento eroico, né un linguaggio liberatore che non le lasci mute. Non si può sperare che andando al di là di una coscienza perturbante si imbarchino da sole in questa impresa. È la coscienza solidale quella che aiuta a sciogliere i nodi, ma anche a convertire il risentimento in motore politico, in una spinta trasformativa, senza necessità di reiterare l'ira o la vendetta patriarcale. Il risentimento a cui mi riferisco è la ferita della persona povera, donna, migrante o outsider che non può nascondere di aver vissuto o di essere nata nella disuguaglianza, stigmatizzata molte volte nel corpo e nel linguaggio. Dopo aver terminato la lettura, questa ferita brucia ancora di più. Non dovremmo risignificare questo risentimento spogliandolo della sua carica di rimprovero o di colpa e conferendogli una veste politica?

Aggrapparci alla frase «nominare per dare esistenza» ha funzionato come un ormeggio tra le nebulose liquide in cui i soggetti subalterni sono stati

invisibilizzati e sminuiti da chi si trova in posizioni di potere. Tra il silenzio e lo svilimento si sono situate socialmente diverse esperienze, violenze e pratiche, che sono state messe in disparte e poi definite, ad esempio, «roba da donne», «questioni minori», «sciocchezze», «stupidaggini», «pettegolezzi», «affari di coppia», o al giorno d'oggi, anche «televisione spazzatura».

Fino a poco tempo fa, nella tradizione occidentale stare «zitte» nella sfera pubblica era una qualità apprezzata e incoraggiata nelle donne. Non interrompere gli uomini o rimanere in silenzio davanti alle conversazioni maschili che abitualmente alludevano alla sfera pubblica e al dominio delle vite a loro affidate. La morale tra il dentro e il fuori l'ambiente domestico è sempre stata differente e ha contribuito ad alimentare un silenzio e una educata insicurezza nelle donne, a livello strutturale. Al punto che quando si parlava del privato fuori dal privato, l'argomento di questi discorsi veniva svalutato e liquidato come pettegolezzo e chiacchiera, svalutando e femminilizzando questa pratica alla quale si toglieva credibilità. È in questo ambito che hanno trovato posto numerose esperienze femminilizzate sulle quali il potere ha agito senza escludere, negare od occultare, ma sminuendo e ridicolizzando quello che dicevano le donne. Si è trattato di un modo perverso di esercitare il potere attraverso il «discredito».

Brigitte Vasallo parla di linguaggio, della sua importanza e della sua insufficienza. Non basta nominare, è necessaria la condivisione, la comprensione, creare un contesto, un contagio, affrontare l'assoggettamento. Le persone sono composte da margini molto diversi e per la maggior parte ignoti. Noi non passiamo tutto il giorno a guardarci allo specchio né a fare esercizi introspettivi. Guardiamo gli altri, piuttosto, e secondo la semiotica dei tempi nuovi nominare e rendere visibile sono gesti che si fondono negli immaginari dello schermo, dove «essere visti» equivale a «essere nominati». Il significato e il valore attribuiti a ogni contesto, a ogni «vedere», sono, però, cose distinte.

Quando scopriamo una qualche linea della nostra geografia che ci aiuta a costruirci come soggetti ci entusiasmiamo e ci aggrappiamo a essa; il linguaggio è uno, ma il soggetto si compone di un numero infinito di linee e di strati diversi e vuole vedersi nel dettaglio e nell'insieme, e non spogliare questo margine della

sua materialità ed esperienza. Questo è ciò che fa Vasallo in un percorso decostruttivo che parte dal linguaggio per sviscerarlo in esempi e formalizzazione di voci, stili, esperimenti e scritture che contemporaneamente fanno e disfanno, che riflettono sul modo in cui il linguaggio ci aiuta e ci ostacola allo stesso tempo.

È vero che le parole, come suggeriscono Deleuze e Guattari, non sono la vita, ma «le parole danno ordine alla vita». Per questo, nelle frasi che abbiamo ascoltato nell'intimo e nel pubblico si vanno forgiando diversi gradi di coraggio e insicurezza. Penso, ad esempio, a una ragazza marocchina che vive in un quartiere periferico di Barcellona o a una adolescente trans che abita in un paesino nei dintorni di Siviglia, a ciò che significa per loro costruirsi come soggetti tra le aspettative proprie, sociali e familiari, tra ciò che il soggetto desidera e ciò che invece reclamano le identità di cui va vestendosi. I linguaggi e gli accenti, i vestiti e l'immagine sono il primo biglietto da visita che il soggetto espone davanti agli altri e alle idee preconcette che alimentano i pregiudizi nei vari contesti. Da tempo sappiamo che il problema non sta nei vestiti, nella pelle e negli accenti, ma nello scostamento della lente attraverso la quale i soggetti vengono visti, negli sguardi prevenuti e obsoleti del 19° secolo sulle vite e i corpi del 21°.

Queste lenti che rendono visibile e creano un mondo a partire da una tradizione lenta e conservatrice, che bastano a sé stesse, battendosi il petto, baciando una bandiera e intonando un «così è sempre stato e così sarà sempre», hanno al proprio servizio i riti e i codici simbolici che le identificano e inorgogliscono. Tuttavia, queste lenti agiscono grazie alla trappola della loro invisibilità: si fanno passare per sguardi neutrali, per occhi di pietra, quando il loro grande potere simbolico è che sono lenti mutevoli perché, fortunatamente per noi esseri umani, non siamo condannati a ripeterci. È chiaro che rompere la ripetizione è difficile e doloroso, perché, tra le altre cose, disturba i privilegi di alcuni e la tranquillità accomodante della maggioranza.

Vasallo riconosce come in molte ci siamo calate nella voce politico-intellettuale mascherando le nostre radici, intonazioni e identità, passando inosservate davanti a queste aspettative, ingannando quelle lenti tramite la libertà strategica

di usarle a nostro favore. A differenza di chi, ad esempio, non si «intrufola», non occulta la sua origine e il suo accento da povero, ma con questi è capace di «creare» una voce politica. A me sembra che questa infiltrazione destabilizzante, sia che avvenga attraverso crepe o maschere che a viso aperto, sia parte dei necessari esperimenti da outsider, quelli che cercano di trasformare e migliorare il mondo per i soggetti con i piedi legati o impantanati nel fango o che sono tornati indietro – non soltanto perché lo siamo state anche noi, ma perché siamo coscienti di esserlo ancora, in una prospettiva di solidarietà con le altre.

La scuola e l'educazione pubblica aiutano ad allentare la corda, di modo che nascere tra quelli di sopra o tra quelli di sotto non voglia dire ripetere cicli di disuguaglianze, ed essere così più libere. Ma la conquista dell'uguaglianza da una parte non coincide con la perdita di privilegi dall'altra, e chi possiede privilegi resiste e li usa per stabilire le norme. Norme fatte per tutti, ma fatte dall'alto; per tutti, ma dall'alto. E magari si pensa che i pregiudizi vengano alimentati reciprocamente, come se fossimo una massa omogenea che agisce come un'unità, uno di fronte all'altro e non uno accanto all'altro. E confesso che questa faccenda mi fa soffrire, perché siamo collettività e singolarità, e accetto che determinate enfasi possano ingrandire degli stereotipi. Ma in entrambi i casi si tratta di cliché che non sono nocivi allo stesso modo, perché derivano da un'asimmetria, e tendono ad avvantaggiare chi si situa nelle vicinanze del potere e del capitale, dato che da quella parte di mondo si sta meglio.

So che è complicato nascondere che accumuliamo malessere. Specialmente ora che scrivere a partire dal rancore – esattamente come scrivere a partire dal conflitto – non è gradito alle logiche narrative che predominano nella bolla culturale, lì dove il piacere e la critica superficiale caratterizzano la vita online. Verbalizzare e condividere il malessere di cui parlo, e che Brigitte attraversa, significa aggredire la maschera di animatrice dei social network, riconoscere il risentimento come la punta di un iceberg della coscienza di sé. Ma il risentimento che si cela dietro le nostre parole non è qualcosa di individuale, è qualcosa che vale la pena riconoscere non solo risignificato nella sua valenza politica, ma – proprio per questo motivo – nella sua dimensione di contagio sociale.

Parlare a partire dal dolore, crogiolarsi nel dolore, «vittimizza», ma parlare a partire dal risentimento mette un freno al passato e torna a cercare una riparazione nel presente, nelle storie di altre persone che ne soffrono. Se una persona vuole cambiare il suo presente soggettivo e collettivo non può farlo senza ricordare questa stretta in ogni momento, affinché altri possano vederla e per trasformarla socialmente. Perché è esattamente questo lo scopo: che la stretta non diventi una malattia incurabile o una sentenza di morte, ma qualcosa che si possa trasformare.

Inoltre le strategie non implicano un unico percorso, e vanno dal grido che permette ad alcune parole di insinuarsi in leggi o manifestazioni, dando enfasi al cambiamento della lingua, fino all'espediente della maschera che permette di accedere a posizioni di privilegio dove si possono sensibilizzare altre persone. A questo scopo, alcune persone subalterne sono tentate dalla possibilità di camuffarsi e apparire più bianche dei bianchi, più intellettuali di quelli che leggono, più forti di chiunque altro, creando una sicurezza artificiale, cercando di annacquare l'autostima e, occasionalmente, di riuscire a infiltrarsi, con l'alterità che trasuda dal loro travestimento fradicio.

Lo fanno per ottenere quella rassicurazione riservata a chi nasce oltre l'«essere» e l'«avere», con l'autostima alimentata dal buon lignaggio, in cui le identità possono essere trascurate perché nessuna di esse ti sta troppo stretta, nessuna è legata alle tue caviglie o ti imbratta il viso con i residui di sud, di pregiudizio e di povertà.

D'altra parte, usando queste strategie, molte di noi corrono il rischio di esaurirsi nell'ansia e hanno bisogno di aprire la pelle e la carne per raccontarsi in un modo in cui la nostra realtà vissuta possa trasudare liberamente. È un compito arduo superare l'aspettativa identitaria che gli altri ripongono su di te, e dopo averne raggiunto la consapevolezza, vincere l'aspettativa di trasformazione illuminata che si suppone debba provenire dalla tua pratica. E a me sembra che la libertà di ciascuna di noi risieda nell'aiutarci a vicenda a trovare, senza imposizioni, il nostro modo di dire e di reclamare, mentre la solidarietà collettiva intanto accoglie e sostiene chi, trovandosi nella stessa asimmetria, riesce a denunciarla, per sé e per chi sta zoppicando. Non bisogna temere il disagio che

deriva da questa libertà quando porta all'autocoscienza che straripa in consapevolezza collettiva. Perché quando parliamo di disagio del linguaggio parliamo di un disagio politico che il femminismo esplora in modo critico e propositivo e attraverso il quale interpella la società, ma senza prefigurare un percorso singolo, bensì problematizzando la normalizzazione dei percorsi.

Il rapporto tra linguaggio e cultura è stato ampiamente teorizzato ed è la base di varie discipline, come l'antropologia linguistica; il dibattito ha determinato lo svilupparsi di approcci diversi nell'interpretazione dei modi in cui creiamo cultura e ci costruiamo come esseri umani. Riflessioni che sono state molto diffuse durante tutto il 20° secolo.

L'ipotesi formulata da Sapir e Whorf, paradigmatica per l'epoca, suggeriva che la cultura non crea il linguaggio, piuttosto è il linguaggio che crea la cultura, cioè il linguaggio determina i modi di pensare. Considerando che una prospettiva complessa sulla questione sarebbe apprezzabile, credo che continui a esistere un doppio senso in questa relazione tra cultura e linguaggio e, per molti versi, trasformare il linguaggio dall'interno richiede la capacità di gestione dei codici e degli strumenti (del padrone) che si stanno criticando; per questo tocca armarsi di pazienza e immaginazione in un compito che farà emergere contraddizioni e difficoltà in ogni momento, un effetto che non invalida il proposito del cambiamento collettivo dal di dentro e a partire dall'uso, né la messa in discussione di questi strumenti. La fattività del linguaggio, insisto, è la chiave della sua malleabilità e la nostra capacità di agire garantisce la capacità delle persone di cambiare e alimentare il contagio.

La questione non è solo linguistica, è politica ed è sociale, così come la parola in sé non è violenta, lo sono il tono e il contesto in cui viene pronunciata. Si tratta di cambiamenti che non si possono dissezionare col bisturi e isolare, ma che hanno bisogno di essere compresi nella realtà fatta di saliva, sussurri, grida, sguardi e aspettative del punto in cui le parole nascono e del punto in cui colpiscono. Per riaffermarci in un «tu sei», ma anche per farci scontrare con le domande più intime: «Chi sono? Chi desidero essere?» La guerra per nominarci è fatta di lame taglienti che mentre ci disegnano (e ridisegnano) continuano ad aprirci delle ferite. Ma allo stesso tempo siamo noi a impugnare quella penna,

quelle parole.

PRIMA PARTE

IL CAPITALE CULTURALE NON È CULTURA, È CAPITALE

Questo dovrebbe essere un libro
sul linguaggio inclusivo. E lo è.
Ma è anche un libro che si domanda
chi include chi, e dove.

BELÉN ESTEBAN FEAT. DOSTOEVSKIJ

> I poveri che hanno letto non sempre riescono a fingere di non aver accumulato rancore.
> *Remedios Zafra, L'entusiasmo*

Dico: «Belén Esteban sta per pubblicare un libro sulle sue letture preferite».

Risponde: «Di sicuro avrà un ghostwriter (dice "uno schiavetto") che citerà Dostoevskij» (cerco su Google come si scrive Dostoevskij).

La prima volta che mio nonno Manuel ascoltò una radio, pensò che dentro quell'aggeggio ci fossero dei piccoli uomini che chiacchieravano. Lo ricordo perfettamente nella cucina della casa di famiglia mentre parlava con loro, e la cosa mi colpì talmente tanto da essere l'unico ricordo che ho di lui.

I tempi dei reality show e dei social network (anch'essi un reality in qualche modo) sono simili ai tempi della radio di mio nonno. Ci accostiamo a questi spazi come se lì ci fosse della gente piccola che vive all'interno di cubicoli accessibili dal nostro telefonino o dal computer. Eppure Belén Esteban non è una piccola donna che vive in un Truman Show, spiata da un occhio che lei ignora. È una persona che mette in scena il copione della sua esistenza per il nostro sguardo, un'attrice protagonista della sua autobiografia, nel momento in cui la interpreta.

In questa rappresentazione, come in qualsiasi autobiografia, alcune cose vengono più o meno rivelate, altre vengono romanzate e altre ancora vengono occultate. E non è molto diversa da qualsiasi altra forma di vita sociale, ma qui accade in maniera totale e a senso unico, perché lei non vede noi dalla tv. E non è diversa da ciò che facciamo sui social: mostriamo una combinazione di elementi della nostra vita, alcuni generati ad hoc, per poterli esibire e per creare la narrazione attraverso la quale desideriamo essere viste. Questa storia di chi siamo non è reale, ma è vera.

Inizio così per non confondere i termini. Non mi interessa particolarmente

Belén Esteban più di quanto mi interessi la vicina del quinto piano: mi interessa, ma il giusto. La Belén Esteban di cui voglio parlare è un personaggio di finzione, e soprattutto un'icona, una metafora, una proiezione talmente ben costruita da convertirsi nella rappresentazione di un'idea astratta, come Giulietta è l'amore (romantico) o Lady D è la santità (laica).

La metafora Belén Esteban rappresenta quella che chiamiamo *maruja*,[1] per le donne adulte, e *choni*,[2] per le più giovani. È il prototipo della casalinga eterosessuale dell'hinterland delle città, in quelle città in cui la periferia non è la campagna ma il retrobottega, il luogo in cui si nascondono i ferri da lavoro, le cianfrusaglie, i rifiuti insostenibili e i prodotti difettosi. È l'immagine della donna che porta con sé tutti i limiti possibili, attira ogni sorta di critica, vive nel disprezzo generale, e la cui caricatura viene usata per prendere in giro qualcuno quando vogliamo dire che è pacchiana, volgare, utilizzando improvvisamente il femminile generico anche per gli uomini e una parlata scorretta (nelle società monolingue) o una lingua meno prestigiosa, carica di discredito, del popolino (nelle società plurilingue).

«Belén Esteban sta per pubblicare un libro sulle sue letture preferite».

«Di sicuro avrà un ghostwriter (dice "uno schiavetto") che citerà Dostoevskij» (cerco su Google come si scrive Dostoevskij).

In seguito a quella conversazione, ho passato giorni ossessionata da queste due frasi che si ripropongono come pasti mal digeriti, come gli incubi e le delusioni. La racconto a tutti e la commento, incazzata, con le mie amiche. E provo a spiegarmi, ma comunque non mi spiego per bene, non riesco a capire cosa mi infastidisca, perché ancora non capisco cosa sia. Però intuisco che il libro che sto per scrivere è contenuto in queste due frasi.

Belén Esteban Menéndez, 1973, Ciudad Lineal (Madrid). Wikipedia[3] non fa menzione della professione di suo padre né di sua madre, e il silenzio è il modo per dire che non hanno una professione prestigiosa, né avvocata, né politico, né medica, né astronauta, né professore di scienze, né inventrice di niente, né duchessa, né imprenditrice. Dice: «È conosciuta principalmente per aver avuto una relazione sentimentale con il torero Jesús Janeiro, così come per le sue apparizioni in vari programmi televisivi, nella stampa rosa e nei reality». La

versione in inglese della stessa pagina aggiunge: *junk tv*, tv spazzatura. La versione catalana conclude la sua biografia in questo modo: «L'impatto di Belén Esteban ha portato molti a chiedersi il perché del suo successo» e, per giustificare la frase, rimanda a un articolo della «Razón», giornale di estrema destra.

Nessuna di queste pagine di Wikipedia dice: «Belén Esteban è una comunicatrice, specializzata in programmi di intrattenimento. È campionessa di audience da vent'anni».

Al contrario, tutte riportano che l'entrata nel mondo dello spettacolo di Belén Esteban si deve alla sua relazione con un torero, una cosa che, puntualizzo, è iniziata nel 1997 ed è durata soltanto un paio d'anni. Il successo mediatico è soltanto merito suo, ma la narrazione insiste ad attribuire agli uomini le gesta delle donne. Cerco «Lady D» su Wikipedia. Anche lei è diventata famosa per una certa relazione con un tizio famoso, ma la sua biografia evidenzia meriti personali e la riconosce come protagonista della sua carriera. Il racconto che si fa di Belén Esteban è marcato dal genere e anche dalla classe.

IL VALORE DELLA FAMA SENZA PREZZO

È ovunque accettato che una donna nata in un quartiere povero possa diventare ricca dedicandosi a intrattenere le classi dominanti. C'è una riaffermazione della subalternità: sono i ricchi che pagano la sua ascesa sociale chiedendo in cambio che lei li diverta. Tuttavia, quando lo spettacolo diventa del popolino e per il popolino, appaiono termini come tv spazzatura, che è un modo di disprezzare l'occupazione dei dispositivi di verifica (quali sono i mezzi di comunicazione) da parte della gentaglia. Perché è solo una questione di classe se chiamiamo tv spazzatura i programmi di intrattenimento per le classi popolari ma non applichiamo lo stesso termine a molti dei contenuti generati da Netflix. Ed è per una questione di classe che ci strappiamo i capelli per il disciplinamento di genere forgiato, ad esempio, da alcuni reality show popolari, ma non ci preoccupano per niente le infinite docuserie sulle donne assassinate che appaiono indifese e vengono ri-vittimizzate,[4] e in cui emerge un'analisi non politica, ma da romanzo giallo.

La carriera di Belén Esteban gira intorno a temi quotidiani che hanno al centro

lei e la sua vita. Una vita che ha parallelismi con mille altre che si sono viste riflesse nella sua, e che fino a quel momento non avevano nessuno in cui rispecchiarsi. Usare la propria vita come centro è qualcosa che fa anche Megan Markle o che hanno fatto anche Jane Austen o Sophie Calle, ma loro non ricevono questo tipo di critiche. Anche Gramsci parlava della sua vita, anche Foucault e, più di tutti, Dostoevskij.[5]

Anche io, che vengo da quartieri popolari come lei, ho usato e uso la mia vita per scrivere. La differenza principale è che le mie origini non si notano né nel linguaggio né nella forma o nei mezzi di espressione che utilizzo. Sono riuscita a dissimularle al punto da far credere agli altri che io legga libri importanti e che per me sia qualcosa di naturale, qualcosa che la gente può aspettarsi da me. Un'altra differenza è che lei è riuscita ad aprire uno spazio di rappresentazione per donne che non si sentivano rappresentate fino a quel momento. Io mi sono infiltrata nella voce politica. Lei ne ha creata una da zero.

Le persone che hanno fatto una carriera televisiva coi programmi spazzatura sono chiamate, abitualmente, «famose per niente». La gratuità della fama non è una sciocchezza quando la fama è un capitale sociale che, in un sistema ben oliato, va di pari passo col capitale economico: si tratta di vasi comunicanti. Ma, anche così, questa gratuità non è scontata: sono famose per partecipare ai reality in un contesto competitivo come tutti quelli legati al capitale economico, e in cui le posizioni più alte vanno alle persone con meriti più adeguati al contesto. Un lavoro e una scala di meriti per accedervi: niente di nuovo sotto il sole. Esattamente come passare per l'accademia e diventare dottoressa in *nonsocosa*, o come per diventare attrice, cantante, poeta, scrittrice, filosofa o saltimbanca. Come se fosse poco.

Non tutta la gente che partecipa a questi programmi proviene dalla miseria… Magari! Nei reality abbiamo gente che proviene dalla famiglia di Franco o dai Vallejo-Najera, discendenti dello psichiatra sadico del franchismo ed eredi della sua fortuna, che se la spassano come niente, come se si prendessero uno spazio in maniera innocente e innocua. Ma questi non sono esattamente quelli che si beccano gli insulti peggiori per mancanza di meriti. Un Martinez-Bordiu non è *famoso per niente*, ma per essere nipote di un genocida. Una Lady D non è

famosa per niente, ma per contenere nel suo nome una stirpe potente. È disgustoso: esistono delle identità che quando raggiungono la fama non offendono, perché incarnano le grandi gesta di una genealogia di dominazione che merita di avere posizioni, statue, minuti televisivi. Lo spazio del superumano. Tuttavia, ce ne sono altre che sono escluse da questo spazio a meno che la persona non mostri qualche sforzo che meriti di essere ricompensato con riconoscimenti pubblici e fama. Un'idiozia che noi povere rafforziamo ogni volta che ci allarmiamo davanti a chi chiamiamo *famose per niente*, una rimostranza che rivela solamente il nostro servilismo nei confronti di quelle figure che consideriamo meritorie senza nemmeno rendercene conto. E invece dovremmo celebrare chiunque compia l'arrampicata sociale senza pagare i pedaggi imposti, chiunque riesca a scavalcare la barriera senza meritarlo né più né meno di un nipote di Franco. Se qualcuno di noi scala la piramide sociale – perché sì, perché ne abbiamo diritto e basta – è pura redistribuzione. E se i Vallejo-Nájera sono costretti a guardarci negli occhi lassù sulle vette, anche se queste vette sono il trash televisivo che finisce per equipararci, è pura giustizia poetica. Ma non prendiamoci (troppo) in giro: la «spazzatura» apre una strada al popolino perché è una farsa, perché è soltanto questo: spettacolo. Lì possono essere visibili lesbiche e gay, possono esserci persone razzializzate o con abilità atipiche, ma solo se accettano di mettere queste caratteristiche alla gogna, come parte del baccano. Questo è il prezzo.

(E per questo prezzo ci scandalizziamo senza renderci conto che non ci sono professoresse nere nelle università, che i musei non sono diretti da musulmane con hijab, che sui giornali non scrivono donne che non sanno scrivere perché nessuno si è preoccupato di trovare una forma per cui le donne che non sanno scrivere possano accedere a questi mezzi di espressione, perché non ce ne frega niente di ciò che potrebbe raccontarci una donna che non sa nemmeno scrivere.)

SÁLVAME E LA VOCE POLITICA

Io mi sono infiltrata nella voce politica. Lei ne ha creata una da zero.

Può sembrare scandaloso definire Sálvame[6] una voce politica, ma cercherò di dimostrare due cose: che esiste una voce subalterna che noi non comprendiamo, poiché si relaziona a noi, le istruite, con un linguaggio di classe imposto da noi;

che è questa stessa divisione di classe nel linguaggio che ci impedisce di comprendere la voce subalterna e che, di fronte a questa incomprensione, noi non dubitiamo del nostro sguardo, ma dell'esistenza di quella voce.

Oppure.

La voce politica è una voce relazionale che usa codici di possibilità. Questo vuol dire che usa codici efficaci in termini di intelligibilità. E se un gruppo viene ascoltato soltanto quando usa i cliché, allora li utilizzerà. Allo stesso modo, se un gruppo viene ascoltato soltanto quando usa citazioni bibliografiche, allora le userà. C'è un'altra questione di fondo, e cioè che Belén Esteban ha accumulato un'enorme quantità di capitale economico. Si è arricchita grazie a una professione così screditata come l'intrattenimento per il popolo e non per le classi alte, con meriti che non le sono nemmeno riconosciuti, e non ha mai cambiato il suo modo di essere.

Nonostante sia ricca, ha ancora modi da poveri. E questo è qualcosa che non le può essere perdonato. È qualcosa che offende. Ed è qualcosa che dà talmente fastidio da disturbare la struttura stessa del sistema. Belén Esteban è ricca, ma trascorre le sue estati a Benidorm, porta una tintura per capelli costosa ma che sembra scadente, si veste come la gente del quartiere, mai con un abbigliamento considerato adeguato alla sua età, anche se ora va di moda; sembra arrivare tardi, quando in realtà l'avanguardia è la sua, non quella di Rosalía,[7] e parla ancora come parlava prima, si muove come si muoveva prima, si acconcia i capelli come prima di diventare ricca.

Una nuova ricca dovrebbe essere una buona notizia per la classe povera, anche solo per una questione poetica, anche se ci lascia il retrogusto di un trionfo circostanziale e collettivo che non cambia niente, ma che dà fastidio. E invece, l'ascesa sociale di una donna volgare, di una buona a niente, di una indissimulabile, sembra un fallimento per le sue pari dissimulanti.

La questione di fondo è la confusione tra la raffinatezza e la cultura. Tra i soldi e le maniere civilizzate che non sono niente di più (né niente di meno) delle maniere di chi detiene il potere di imporre le proprie maniere.

Anche questo deve averlo scritto uno *schiavetto* che cita Dostoevskij.

1 Vengono chiamate *marujas* le donne di periferia considerate poco fini. In italiano potremmo dire casalinga pettegola, in napoletano capera, vrenzola (nota della traduttrice)

20Vengono chiamate *choni* le ragazze di periferia, considerate di cattivo gusto nell'abbigliamento e nel trucco (nota della traduttrice)

3 Le versioni in castigliano, inglese e catalano delle pagine di Wikipedia dedicate a Belén Esteban sono state consultate il 13 agosto 2020

4 Su questo tema è imprescindibile la lettura di Barjola N., *Microfísica sexista del poder. El caso Alcàsser y la construcción sel terror sexual*, Virus, Barcellona, 2018. Il testo propone un'analisi del delitto di Alcàsser in cui tre ragazze adolescenti furono torturate e assassinate. Questo avvenimento venne utilizzato dai media come strumento di disciplinamento per tutte le donne in un momento in cui i femminismi stavano scendendo in strada per rivendicare il potere decisionale sui propri corpi

5 Da notare chi è riconoscibile soltanto dal cognome e a chi si aggiunge il nome di battesimo e il genere, informazione contenuta nel nome di battesimo. Teun van Dijk fa riferimento alle regole razziste della cosiddetta «etichetta» durante il periodo Jim Crow negli Stati Uniti: «Kennedy (1959) fornisce una breve lista delle regole dell'etichetta dei comportamenti che neri e bianchi dovevano tenere tra loro negli Stati Uniti durante il periodo di razzismo conosciuto come Jim Crow. Una di queste regole era che per rivolgersi a una persona nera, un bianco non avrebbe dovuto mai anteporre l'appellativo 'signor', né 'signora', né 'signorina', ma doveva chiamarlo semplicemente col nome di battesimo. Al contrario i bianchi dovevano sempre essere trattati con le formalità appropriate» (van Dijk T., *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, Gedisa, Barcellona, 2009, p. 82)

6 Sálvame è un programma televisivo spagnolo trasmesso da Telecinco, in cui si commentano i reality o la vita dei vip (nota della traduttrice)

7 Cantante e produttrice discografica di origine catalana (nota della traduttrice)

DUE CHIAVI PER CAPIRE QUELLO CHE CONTA

(LINK SPONSORIZZATO)

Il sapere è molto importante, bisogna imparare.
Ti aprono il mondo, no?
Il libro, dunque, fa due cose.
Rompe la muraglia dello spazio e del tempo.
Tu apri l'Iliade e puoi sapere ciò che sentiva.

Dal video *Cultura y educación, dos claves para entender lo que importa* di Antonio Muñoz Molina per il programma «Aprendemos juntos» del Banco Bilbao Vizcaya Argentaria

LE SUBALTERNE
NON POSSONO PARLARE

LA FAME E LA VOCE POLITICA

Nell'anno 1926, una giovane di diciassette anni chiamata Bhuvaneswari Bhaduri si impicca nella casa di suo padre a Calcutta. Lascia una nota in cui chiarisce di appartenere a un gruppo politico di liberazione nazionale dal quale ha ricevuto l'incarico di un assassinio politico che non potrà portare a termine. Questa impossibilità è la causa del suicidio.

Bhuvaneswari Bhaduri aspetterà di avere le mestruazioni per togliersi la vita. Vuole mandare un messaggio forte, ancora più forte delle sue parole: il messaggio che invia col suo corpo vuole dimostrare che il suicidio non è dovuto a una gravidanza illegittima.

Quando, quarant'anni più tardi, la sua pronipote ripercorre questa storia, tutto ciò che ricorda di Bhaduri è che si è suicidata a causa di una gravidanza illegittima. La sua pronipote si chiama Gayatri Charakravorty Spivak e lo scritto che racconta questa storia è uno dei testi fondamentali del 20° secolo. Si intitola: *Can the Subaltern Speak?*

La voce politica è una voce in dialogo con la realtà, è una proposta di interlocuzione che si articola in infiniti canali: le assemblee, i libri, i podcast, i meme o i video di TikTok. La voce politica è una voce pubblica, è una conversazione con estranei, con persone altre.

La voce intima è anch'essa politica, ma la sua intimità la riconosciamo come spazio carico politicamente e la rivendichiamo per essere stata esclusa dalla concezione di ciò che è politico. Quella che denominiamo voce politica nasce con un'intenzione concreta e precisa: lo spazio dell'interlocuzione ha bisogno dell'ascolto e della risposta nel dialogo per funzionare, per svilupparsi.

Gli spazi politici dei luoghi della modernità (un'assemblea, un libro, un

podcast, un meme o un video di TikTok) sono catturati dalle forme concrete (dell'élite) e sono ermetici a qualsiasi altra forma. E il dissenso all'interno del sistema non riesce a rompere con questa logica, piuttosto la consolida, rafforzando nel processo ciò che considereremo la normalità, l'egemonia.

Qualsiasi altro spazio politico o qualsiasi altra voce politica deve apprendere queste forme per negoziare con gli spazi della dissidenza (anch'essi rappresentati nei libri, nelle assemblee, nei podcast, nei meme e nei video di TikTok).

Senza dubbio, uno dei grandi successi del sistema è che le sue stesse frange dissidenti facciano il lavoro sporco di disciplinare gli spazi rimasti al di fuori.

CORNICI DEL DISCORSO ED EGEMONIA

Quando nel 1988 Gayatri Chakravorty Spivak pubblicò per la prima volta *Can the Subaltern Speak?* ci fu molto clamore: il testo rispondeva di no, il subalterno non può parlare perché questa impossibilità è la condizione stessa della sua subalternità. Ciò significa che se può parlare, allora non è più subalterno. Spivak tornò su questo testo altre due volte, e nel 1993 ne pubblicò la versione definitiva in cui afferma che la forza della sua frase «i subalterni non possono parlare» era dovuta al contesto e che era stato un errore scriverla in quel modo.

In un certo senso, la subalterna Spivak non poté parlare. Gran parte del dibattito sulla sua frase poneva al centro la questione della subalternità: cosa significa essere subalterna. Nei dibattiti sorti sulla scia del testo si sottolineò (e la stessa Spivak lo ha poi precisato) che la giovane del racconto non era una subalterna perché appartenente alla classe media indiana. Ma la questione interessante non era la subalternità in termini assoluti di Bhaduri o di qualsiasi altra persona, ma i processi di subalternizzazione della voce politica e questa tensione tra lo spazio pubblico della parola, come unico baluardo della politica nella modernità, e la condizione subalterna.

> Scendo al fiume attraversando la foresta. Il suono del fiume esiste, ma ho bisogno di condizioni specifiche per udirlo, deve affrontare la resistenza degli elementi: l'aria, la conformazione del terreno… persino il mio udito e le sue capacità. Quando andiamo a passeggiare in campagna, le cagne che vivono con me sentono il fiume molto prima di me. E all'improvviso arriva il punto, e non è sempre lo stesso, in cui il fiume si sente in maniera distinta, all'improvviso esiste e sembra impossibile che non sia così. Anche se nei giorni di forte pioggia si può stare dentro il fiume e non sentirlo, si può sentire solo l'acqua che colpisce altra acqua. Affinché il suono riesca a passare, deve farsi strada attraverso altri

suoni.

Il messaggio lanciato da Bhuvaneswari Bhaduri, la sua parola pronunciata attraverso il corpo mestruante, non è riuscito a superare gli altri suoni. Le correnti contrarie erano troppo forti e hanno finito (quasi) per cancellarla. La verità era disgiunta dalla realtà. Le cornici del discorso, delle possibilità del discorso, hanno a che fare con il concetto di egemonia come stato di dominazione di un gruppo sull'altro, e con idee come il senso comune, la logica, la normalità, l'*habitus*… ciò che non è dissonante, poiché siamo abituate al fatto che sia così; inoltre, come hanno spiegato numerosx autorx, è lo stesso meccanismo secondo il quale il gruppo dominato difenderà gli interessi del gruppo dominante persino quando andranno contro i propri. L'egemonia è il sostrato necessario per costruire la cornice del pensiero, ovvero il contesto che permette al pensiero di un individuo di convertirsi in una possibilità per un intero gruppo. Essa si costruisce attraverso i dispositivi che creano l'immaginario collettivo: i mezzi di comunicazione, l'arte, la scuola, l'accademia… Nel suicidio di Bhaduri la mestruazione è evidente, ma non esiste una cornice di significato possibile per contestualizzarla, oppure, questa cornice viene contrastata da vari fattori, come uno o più discorsi invisibilizzanti che, in situazioni di violenza, possono essere anche una forma di autotutela.

Qualunque sia il motivo, questo segno si è diluito nella forza del discorso egemonico del suicidio dovuto a una gravidanza illegittima. Se Bhaduri avesse fatto parte di un qualche tipo di egemonia, il suo gesto forse sarebbe durato un po' di più. Vale a dire: se i suicidi di giovani donne fossero considerati nel discorso politico come scelte consapevoli, come decisione politica e non solo di fuga – non solo come una conseguenza inesorabile per una vittima più o meno colpevole –; se non fossero intesi soltanto come autocastigo, allora la sua mestruazione – il messaggio inviato attraverso la mestruazione e la scelta di uccidersi in quel momento esatto – avrebbe avuto un peso nella narrazione successiva dell'accaduto. E ancora, se questo suicidio avesse potuto essere rivendicato da una qualche fazione politica, e non fosse caduto in una sorta di stretta tra la violenza coloniale e l'impossibilità di un gesto eroico di assassinio politico, alla maniera classica. Il suo suicidio è la testimonianza di un fallimento

e, per questo, non è stato nemmeno rivendicato dal suo ambiente politico. Non trova collocazione.

Questa cornice è la necessaria triangolazione che dobbiamo tenere in conto quando ci riferiamo al linguaggio inclusivo, ed è un compito che spesso ci sfugge perché facciamo affidamento su un rapporto fittizio tra l'enunciazione e la realtà. La mestruazione di Bhaduri è stata enunciata ed è esistita. Entrambe le cose. Eppure, non è stata ascoltata.

LA LINGUA SUBALTERNA

Nell'approcciare la questione della lingua subalterna, l'antropologa Rita Laura Segato afferma:

> Nel momento in cui (la lingua subalterna) volesse esprimersi, dovrà mettere in scena un travestimento della presentazione del sé e utilizzare uno stile distaccato per conformarsi alle esigenze della sfera pubblica, delle regole di etichetta nello stile maschile richieste per parlare in pubblico. Al contrario, nel mondo-*aldea*, nella comunità che non ha subito l'intrusione coloniale-moderna, o che l'ha scarsamente subita, il domestico non ha niente di privato o di intimo.[1]

La lingua subalterna deve dissimularsi per esprimersi nella sfera pubblica della modernità, l'unico spazio riconosciuto come spazio della voce politica. È importante puntualizzare che in questo caso «lingua» si riferisce al modo di parlare e non all'idioma, anche se ci sono idiomi in condizione di subalternità perché questa condizione non riguarda l'essenza, ma è relazionale.

Secondo questa prospettiva, non è che il soggetto subalterno non possa parlare, ma non può interloquire con il potere, a meno che non lo faccia utilizzando le forme di locuzione che il potere ammette come legittime e le uniche che, forzato dalla legittimazione, il potere riceve (e persino comprende).[2] Ma è un camuffamento che si pone al di sopra della lingua subalterna, della propria lingua, in maniera strategica, come quando cambi lingua per farti capire. Tuttavia, la lingua subalterna continua a essere in uso, e serve per la comunicazione tra pari, per l'interlocuzione tra pari.

Ma qui la domanda è se ciò sia vero se guardiamo all'acquisizione di capitale culturale. Se sotto tutte le sdrucciole e le parole tecniche e l'etichetta di classe e di genere, obbligate per intraprendere un'ascesa sociale che ci allontani (definitivamente) dalla miseria, noi esistiamo ancora. Se la performatività di

classe è un travestimento che possiamo mettere e togliere, se siamo capaci di esercitare questa resistenza o se il disgusto di classe finisce per cancellarci completamente. Perché in questo caso, allora, noi subalterne in effetti non possiamo parlare, perché per ottenere questa voce è necessario trasformarci così profondamente che alla fine diventiamo qualcos'altro. Parliamo da un'altra posizione, e annulliamo lo sforzo collettivo per toglierci dalla miseria.

Oppure la lingua subalterna ci abita ancora, e non tutte ci siamo trasformate durante l'ascesa (un'ascesa piena di paure e di finzioni), e magari il processo è reversibile e, dopo aver raggiunto lo spazio della parola pubblica, siamo ancora capaci di vomitare tutta questa merda ingoiata e prendere il microfono e urlare a voce alta le nostre cadenze, i nostri accenti, le nostre parole incomprese, le nostre inesattezze e le nostre verità crude e tremendamente volgari.

CHI DI NOI VIENE DALLA POVERTÀ

> Lo spettacolo si presenta nello stesso tempo come la società stessa, come parte della società e come strumento di unificazione. In quanto parte della società, esso è espressamente il settore più tipico che concentra ogni sguardo e ogni coscienza. Per il fatto stesso che questo settore è separato, è il luogo dell'inganno visivo e della falsa coscienza; e l'unificazione che esso realizza non è altro che un linguaggio ufficiale della separazione generalizzata.
>
> *La società dello spettacolo, Guy Debord*

Eppure, anche così, questa distruzione di classe è solo un miraggio, è solo uno spettacolo sostenuto dal nostro silenzio contaminato di sdrucciole e parole pompose. Perché ciò che è andato perso non è la classe, ma la sua coscienza. Nessuna di noi – noi che siamo a una generazione o due dalla miseria, noi che abbiamo il racconto diretto della fame – può sentirsi al sicuro dalla sua minaccia. Perché ci portiamo la fame dentro, ci è stata trasmessa in tutti i modi possibili, siamo state acculturate a questa paura così come alla paura di camminare sole di notte o di attraversare la strada senza guardare. È diventata un altro riflesso involontario, lo stesso che avverte che il fuoco brucia, che le api pungono, che le macchine ti investono, anche se non ti è mai successo nulla di tutto questo, né hai mai visto più fuoco di quello di un accendino. L'inculturazione non sottolinea le cause, la politica sì.

L'inculturazione serve a salvarti; la politica è una forma di salvezza

complementare. L’inculturazione ti dice: «Siccome sei una donna, devi avere paura degli estranei in una strada buia», e ciò contiene una componente di realtà e una di mito. La parte di verità è che esistono violenze specifiche di genere che ci riguardano per il solo fatto di essere donne. E a cui dobbiamo stare attente per proteggerci. La paura è questa protezione. Il mito è che nei vicoli bui ti stuprino e ti ammazzino degli sconosciuti e non tuo padre, tuo zio, tuo cugino, il tuo professore di ginnastica o il tuo ragazzo, se gli gira. Peccato che siano le vittime a doversi proteggere. La politica smonta il mito, ma è importante, per sopravvivenza, smontare la narrazione del mito guardando alla realtà che indica.

L’inculturazione della fame, come tutte le inculturazioni, non è una conversazione solenne che un bel giorno si fa con la propria madre. Sono segnali costanti che si ricevono ad ampio spettro e che si riferiscono a una realtà: tu vieni da lì. E se passi un guaio non hai una mamma avvocata per toglierti dai casini, né contatti importanti o un cognome a cui affidarti, né una casa di famiglia a cui tornare in caso di difficoltà, né un’eredità della nonna per salvarti il fondoschiena.

Sono segnali che si ricevono fin dalla nascita: i tuoi vestiti sono diversi da quelli degli altri, la tua famiglia non sa come aiutarti coi compiti di scuola anche se ci prova, perché non sa leggerli, e non può pagarti le lezioni private di inglese né le estati a Cambridge, né un anno scolastico in Massachusetts, perché l’inglese è molto importante, perché senza inglese al giorno d’oggi non trovi lavoro se non come cassiera al supermercato, che è un lavoro degno come quello di chi è stato a Cambridge, sì, ma che non arriverà a compensare la miserevole pensione dei tuoi genitori. E ora hai vent’anni e tutto questo è molto lontano, ma la vita continua e accelera, e un giorno tutto questo te lo ritrovi davanti e dici che ci faccio ora? Tu avrai trovato un lavoro degno, ma non basterà a pagare il mutuo di questo appartamento dal quale speriamo che non ti caccino, perché ora non importa, ma magari un giorno ti sveglierai e sarai stanca di condividere un appartamento con cinquanta persone e di trasferirti due volte all’anno – se va bene – e sarai stanca di preoccuparti degli aumenti dell’affitto e della speculazione e chissà dove andrai a vivere domani o il mese prossimo o tra cinque anni. È il segnale che ricevi quando sei l’unica del tuo ambiente a fare

l’università e tutti sono così orgogliosi perché *tu sì*, e a te rimane impresso soltanto che ce l’hai fatta solo tu, che questa anormalità conferma la regola che dice che *tutte le altre no,* chissà perché. È anche il segnale che arriva durante una delle solite crisi del capitale, quando tutto intorno a te crolla, tutte queste vette conquistate con grande sforzo, senza Cambridge, piano piano si perdono e si torna alla casella di partenza, e non si ricomincia da zero, ma da meno dieci, perché nemmeno si ritorna mai semplicemente allo zero.

La fame è una conoscenza che si trasmette da una generazione all’altra per ricordarci che niente è assicurato. Che solo una generazione fa non avevamo cibo in casa. Che due generazioni fa dormivamo su un letto di letame preso in prestito dai vicini.

Questa è l’inculturazione della miseria. Il mito che ci fa credere che no, non più, che questo era prima, ma ora coi social network puoi fare un podcast meraviglioso, perché hai gli strumenti digitali e il capitale culturale, perché hai i tuoi follower in rete e ti sei fatta un Only fans e puoi tirare su dei soldi per arrangiarti questo mese, e il prossimo, e quello dopo penserai a qualcosa. Il mito che ci fa credere che ora basta, ora sei fuori pericolo, non sei come questa gente che è rimasta indietro, che aspirava soltanto a comprarsi un appartamento malandato in un brutto quartiere che è il quartiere dove sei nata. Tu hai altre aspirazioni nella vita, tu magari vuoi comprati un aereo, un’ambizione della gente ricca che, sì, abbiamo diritto di avere anche noi, a prescindere da quanto sia idiota. Tuttavia, il disgusto per chi vuole comprare l’appartamento brutto nel suo brutto quartiere, il disprezzo per chi vuole mantenere il suo lavoro nel supermercato all’angolo e pagare il suo mutuo, e che non sa cosa siano i follower né conosce le parole moderne che sono tutte in inglese, né le parole che sanno di Massachusetts, questo disgusto per la cadenza del quartiere è lo spettacolo dell’ascesa di classe ed è lo smantellamento della coscienza e della responsabilità di classe.

Perché la classe noi ce la portiamo addosso, nelle ossa, è la classe che ci trasciniamo dietro sotto forma di paura tramutata in odio di sé e in odio verso la gente che, collettivamente, ci ha fatto arrivare ai piani alti affinché noi oggi, a partire dal nostro linguaggio, dalle nostre parole, possiamo fare finta di essere

un’altra cosa.

Ci definiamo precarie e ci lamentiamo di essere pagate giusto sopra la linea del galleggiamento, senza molte possibilità di migliorare. Precarie è un modo di nominarci che ci rende uguali nel futuro, ma che inciampa sul nostro passato. Perché alcune di noi vengono da questa forma bestiale di povertà, quella di patire la fame, quella di non avere i soldi per le scarpe. E so che non viviamo peggio di quanto abbiano vissuto i nostri genitori, questo grande mito contemporaneo che sembra scontato per tutta la gioventù bianca europea, e cioè che alcune di noi vivono, anche se in modo precario, molto meglio di come ha vissuto la nostra gente quando aveva la nostra età. Ho condiviso un appartamento per la maggior parte della mia vita, sì, ma mia madre non ha vissuto sola negli anni da studentessa perché non ha mai avuto anni da studentessa. Non ha mai vissuto da sola. Dalla casa di famiglia è passata a essere una lavoratrice domestica per la famiglia Charmat, a Parigi. Mia madre la chiamava «alta società» ma credo che questa denominazione dica di più di mia madre che di quella famiglia, del successo di aver fatto un lavoro importante per gente importante. La figlia di quel bambino cresciuto sul letame ora cresceva il figlio di una famiglia elegante in cambio di uno stipendio da fame, e di un letto in una stanzetta sul retro, in un quartiere alto di una città cosmopolita. Al prezzo di lasciare indietro le sue figlie, questo è chiaro.

Tra le mie amiche, alcune di vent’anni più giovani di me, due sono figlie di donne non alfabetizzate e stanno insegnando a leggere alle proprie madri. Ed entrambe lavorano come produttrici culturali, hanno un *passing* di classe media, con stipendi precari, ma riescono a essere percepite come di classe media. Entrambe dissimulano con l’abbigliamento, la parlata, il movimento. Come me. E, come me, schivano parole che pronunciano alla maniera dei poveri, e come me, quando sono in confidenza, tirano fuori i modi di quartiere, quelli che bisogna nascondere tra la gente importante che non apprezza le nostre maniere rozze e la voce alta. Tra la gente che, chiaramente, ha il potere di espellerci. E che continua a comandare.

Ma quando ci riuniamo e ci raccontiamo le nostre storie, sappiamo di venire da altri luoghi. Ed è per questo che dico «noi che veniamo dalla povertà», per

nominarci a partire da questa genealogia della povertà scomparsa dalla nostra memoria collettiva, fatta sparire in maniera intenzionale, perché invece di ritrovarci e di rivendicare ciò che siamo noi ci nascondiamo, dissimuliamo, ci riempiamo di vergogna.

Mentre scrivo, ascolto un politico incarcerato per colpa di leggi fasciste che dice che in prigione ha conosciuto gente che non sa leggere. Lo sorprende, dice, perché sono «persone che fanno parte dell'Unione Europea». Forse intende dire che sono bianchi, ma non sono né russi né albanesi, che sarebbero di una bianchezza inferiore… anche se di questo non sono sicura. Noto la sua sorpresa e mi domando in che mondo viva lui e in che mondo vivo io.

E ricordo che ci siamo incontrati un paio di volte, alla radio, in tv: lui, il politico, e io, la scrittrice, guardandoci dall'esterno, abitando una realtà comune.

---

1 Segato R.L., *La guerra contro le donne*, Tamu, Napoli, 2023 (in corso di pubblicazione). Il testo originale parla di «un *travestismo* della presentazione dell'io». Consulto Violeta Alegre, pensatrice argentina e attivista *travesti*, sull'uso della parola *travestismo* in questo passaggio. C'è una sottigliezza nella parola che mi interessa e senza dubbio il linguaggio è politico. In risposta alla violenza che ricevono le donne trans bollate come donne finte (chi è una donna vera, mi chiedo, chi non è una donna costruita?), scelgo di usare la parola «camuffamento» (*disfraz* in originale, nota della traduttrice). Il camuffamento è un'autofinzione volontaria e temporanea che non ha niente a che vedere con la propria soggettività, ma con l'intenzione di farti vedere agli occhi di chi guarda come qualcosa che sai di non essere. Per questo trovo che il termine *travesti* sia inadeguato nel suo significato politico e che il suo uso abbia connotazioni verso l'identità *travesti* che non voglio alimentare. Ringrazio Violeta Alegre per il suo accompagnamento nella questione

2 E qui sarebbe molto interessante analizzare e comparare il suicidio della Bhaduri con altri tipi di suicidi politici, inclusi gli attentati suicidi di gruppi armati con vittime civili, per osservare quali siano le condizioni di durata dell'azione-discorso da posizioni controegemoniche, e quali di esse rientrino nella categoria di subalternità

IL CAPITALE CULTURALE È PERFORMATIVO

> Que os ricos teñen cultura e os pobres teñen folclore.[1]
> *Mercedes Peón*

Che cos'è stata questa «acquisizione» di cultura che ci è capitata durante il percorso? Come è successo? E perché? E che cosa è accaduto alla nostra lingua subalterna di classe, alle nostre intonazioni, all'ortografia indisciplinata ma perfettamente intellegibile, alle nostre pronunce variopinte, ai nostri *leísmos* e *laísmos*?[2] Gli stessi poteri che hanno deciso le norme che li rendono scorretti ci dicono che lo sono per ragioni storiche, linguistiche, sociali, morali… che sono illegali. Che è successo al nostro modo di sederci, al tono della voce, ai temi di cui parliamo e a quelli che invece evitiamo perché volgari? Che è successo alla nostra maniera di mangiare e alle cose che mangiamo? Ci hanno disciplinato anche in quella che chiamano cultura culinaria e che include una sola forma di cultura culinaria?

L'accesso all'accademia è, disgraziatamente, una necessità di classe. I titoli facilitano un accesso al miglioramento delle condizioni di vita nel loro piano più materiale, più tangibile: o almeno questa è la promessa. Tuttavia, quando in aula domando[3] le ragioni dell'iscrizione al master, ci sono due tipi di risposte: quelle che parlano di acquisire conoscenza, e quelle che parlano di «decostruirsi», che riconoscono nell'accademia una specie di funzione terapeutica che a sua volta dimostra l'efficacia della propaganda. Quelle stesse istituzioni che ci costruiscono (e ci fanno ammalare) sono il luogo in cui ricerchiamo l'effetto contrario, la *guarigione*. È molto raro che qualcuno mi risponda di essere in cerca di un titolo in funzione occupazionale. So che le ragioni alla base di certe risposte sono complesse: da un lato, capisco che i titoli di studio abbiano una connotazione utilitaristica che può sembrare grossolana da svelare a una

valutatrice, come me in questo caso, durante il primo giorno di lezione. E sono convinta dell'esistenza tra lu studentu di una ricerca genuina di conoscenza che mi riconcilia con la funzione di docente. Allo stesso tempo mi irrita e mi frustra che il desiderio di conoscenza si sottometta alla tutela di un'istituzione dove l'accesso, così difficile, è mediato da una regolamentazione economica esorbitante. Mi irrita che la Conoscenza® sia l'unica opzione che riteniamo legittima, molto più delle possibilità di autoformazione attraverso un percorso basato su di sé, sulle proprie necessità contestuali e sulla propria curiosità, costituito da un misto di trasmissione orale, letture, accesso ad altri prodotti culturali, dibattiti tra pari. Percorsi che non hanno una cornice temporale, che non iniziano a settembre alle quattro del pomeriggio né finiscono un giorno di giugno con una cerimonia di laurea, e non prevedono retribuzione, né titoli né certificati.

Eppure, l'accesso all'accademia è, disgraziatamente, una necessità di classe. I titoli accademici facilitano un accesso al miglioramento delle condizioni di vita nel loro piano più materiale, più tangibile: o almeno questa è la promessa. Tuttavia, per comprendere il processo di disciplinamento di classe a cui siamo esposte propongo la distinzione tra tre concetti:

la conoscenza, che sarebbe un insieme di saperi riguardanti una materia o una questione concreta;

la cultura, che sarebbe, secondo i processi modernizzatori, sinonimo di erudizione;

la saggezza, che sarebbe la capacità di applicare alla vita tanto la conoscenza (qualunque essa sia) quanto la cultura (qualunque essa sia) a beneficio della sostenibilità della vita stessa.

Dice Pierre Bourdieu in un libro abbastanza tecnico:

> I poteri sociali fondamentali sono (…) in primo luogo, il capitale economico, nelle sue differenti specie; in secondo luogo, il capitale culturale o, meglio, il capitale informazionale, anch'esso suddiviso in tipi; e, in terzo luogo, due forme di capitale che sono strettamente correlate: il capitale sociale, che consiste in risorse basate sui legami e sull'appartenenza a un gruppo, e il capitale simbolico, che è la forma che adottano i diversi tipi di capitale una volta che sono percepiti e riconosciuti come legittimi.[4]

La classe sociale non riguarda soltanto lo status economico, è evidente con

l’esempio di Belén Esteban: una donna ricca non è considerata allo stesso modo di una donna di classe alta. Poiché la classe sociale è un insieme di cose che include il potere economico, i contatti e le relazioni sociali con persone e gruppi che, a loro volta, possiedono potere economico, contatti e relazioni sociali. È uno status ereditato e si traduce in un accesso molto più semplice ai luoghi del potere e decisionali; è la differenza tra non riuscire a ottenere un incontro con qualcuno che potrebbe finanziare il tuo progetto e sapere che questo qualcuno è un’amica storica di tua madre ed è già a conoscenza del tuo progetto, senza che ci sia nemmeno bisogno di organizzare un incontro.

Remedios Zafra lo spiega così:

> Se Sibilla fosse libera non avrebbe bisogno di essere «coraggiosa» e direbbe di no senza voltarsi. Ma quel coraggio probabilmente deriverebbe da un forte sostegno familiare e sociale, costruito in anni di fiducia in sé stessa e sicurezza economica, allora potrebbe permettersi il lusso di essere più risoluta nelle sue cose, anche rinunciando a molte di esse. Potrebbe permettersi il sogno di scomparire senza paura e di agire senza compromessi. Ma i poveri che hanno letto non sempre possono fingere di non aver accumulato rancore. Le donne che hanno letto non sempre possono fingere che affrontare le aspettative familiari non abbia importanza per loro. Chi più chi meno tutti devono fare una lunga e fredda scalata invece dei sentieri meno tortuosi e spesso più corti di tanti che si rintanano nella loro maggiore libertà o nel loro lignaggio e quasi senza dover fare nulla, solo per il fatto di esistere, sono attesi all’arrivo.[5]

Una volta a scuola ci chiesero di portare un libro di lettura a nostra scelta. Io avevo dieci anni. Non ci chiesero un libro di testo di quelli che si compravano a scuola prima di iniziare l’anno e che io leggevo tutto d’un fiato in un solo giorno. Non si trattava di uno di questi libri. Cos’era un libro quando non era uno di questi, né l’enciclopedia che ci aveva venduto qualcuno che un giorno aveva bussato alla nostra porta e che oggi decorava i mobili della sala da pranzo? Né mia madre né io sapevamo dove si compravano i libri e basta, quelli scelti, così andammo alla cartoleria del quartiere, che si chiamava Argentina, per capire se ne avessero. Ricordo di averne comprato uno che mi fu consigliato, uno degli *Hollister*, che non mi piacque affatto. Il fatto che i libri si comprassero lì, in quel modo, fu una grande delusione.

Il capitale culturale, o la sua mancanza, è proprio questo, quell’ignoranza, quell’essere fuori posto, il non sapere dove si comprano i libri e il fatto che non lo sappiano nemmeno i tuoi genitori. E questo ha delle conseguenze sul modo di

concepire sé stesse e le proprie possibilità di vita. Owen Jones spiega in *Chavs* che si è prodotta una diffusa accettazione sociale dell'idea che la classe sociale sia colpa (o merito) di chi la abita. Questa idea rimanda alla cultura dello sforzo personale e dell'immediatezza, in cui tutto inizia e finisce con sé stesse, e tutto dipende da sé stesse. *Yes, you can*. Ma non tutto dipende dallo sforzo personale. Il capitale funziona per accumulazione e così funzionano anche il capitale culturale e il capitale sociale. Si accumulano in poche mani, in poche famiglie, in pochi circoli. Questi capitali si ereditano, come si ereditano i castelli della duchessa di Alba.

È una forma di eredità che si determina anche attraverso la propria soggettività: come concepisci te stessa nella società e come la società ti concepisce e fa sì che ricadano su di te una serie di aspettative o il loro contrario. Portiamo scritto addosso un codice a barre con il nome e cognome che marca la nostra eredità: la classe, l'origine (compresa la razzializzazione), la parentela (il lignaggio) o la sua assenza, e il genere, tutta l'informazione necessaria per assicurare un sistema di stratificazione sociale ben ordinato ed escludente nel suo ordine. E possiamo riempirci la bocca di pari opportunità perché tanto la disuguaglianza è più che assicurata dal principio. E il discorso delle pari opportunità serve soltanto a invisibilizzare tutte le forze strutturali della disuguaglianza stessa.

La sopravvalutazione dello sforzo personale nasconde il fatto che emanciparsi dalla miseria, dalla zona di rischio, non ha a che vedere soltanto col tuo sforzo, ma con una marea di strutture che lavorano instancabilmente per farti accettare la disuguaglianza come destino. E per farti credere che le persone che ti somigliano sono subalterne, e quelle che non lo sono, sono differenti. O sono cambiate.

ESSERE COLTA E APPARIRE TALE

L'altro punto che indica Bourdieu è il capitale culturale anche definito «informazionale» (nonostante io creda che l'informazione abbia più a che fare con la conoscenza che col capitale culturale), e si riferisce all'accumulazione delle forme di questa cultura dell'erudizione.

Il capitale culturale è direttamente monetizzabile, mentre né la conoscenza, né tantomeno la saggezza lo sono. Di fatto, in alcuni contesti, la conoscenza non

certificata dalle istituzioni impedisce l'accesso al lavoro. In questa cattura del sapere da parte del capitale siamo state perfettamente indottrinate a odiare ciò che denominiamo *intrusione lavorativa*, e cioè l'impiego di persone che dimostrano conoscenze e competenze senza un titolo istituzionale. Il capitale culturale riguarda le possibilità di vita. Come dice Bourdieu, «il capitale è una forza inscritta nell'obiettività delle cose che determina che non tutto è ugualmente possibile e impossibile».[6]

Il capitale culturale è questa forza ed è ereditaria, come lo è l'appartenenza a qualsiasi gruppo sociale in cui l'ascesa non solo deve fare i conti con una miriade di resistenze, ma nel caso si riesca a compiere, viene penalizzata.

E questo capitale, per quanto si chiami culturale, non ha nulla a che vedere con la conoscenza o la saggezza. Ha a che vedere con il capitale e con la cultura nel suo senso materiale (e terreno).

Il capitale culturale, a differenza del capitale economico, è performativo. Ciò significa che si tratta di qualcosa che non esiste fuori dal corpo, che la sua stessa rappresentazione è ciò che lo fa esistere. Fuori dall'incarnazione, fuori dalla trasformazione del corpo, ci sono la conoscenza e la saggezza, ma né l'una né l'altra generano da sole il capitale. È necessaria una parvenza di conoscenza, non necessariamente legata alla conoscenza effettiva, perché il capitale culturale è una rete di relazioni sociali ed è una classe sociale in sé. Sono necessari modi ricercati, che sono i modi delle classi dominanti, per avere il capitale culturale. Di fatto, questi stessi modi sono il capitale culturale.

L'antropologa Almudena Hernando parla dell'unificazione dell'aspetto per rendere visibile l'appartenenza al gruppo:

> La cultura materiale esprime questa appartenenza, perché in virtù di questa relazione di mutua codeterminazione, quella di cui abbiamo parlato all'inizio, la costruisce: apparire come parte di un gruppo è uno dei meccanismi che costruisce l'appartenenza, meccanismo che è sempre lo stesso, indipendentemente dal contesto in cui si verifica. Si pensi ancora alle tribù urbane a cui abbiamo fatto riferimento per comprovare come l'unificazione dell'aspetto abbia un compito fondamentale nel determinare l'appartenenza a un gruppo.[7]

I libri sono il paradigma della conoscenza. Un paradigma che nasce con la modernità e che è, di per sé, problematico, ma non c'è dubbio che i libri siano

diventati il paradigma della conoscenza. Dalle persone che leggono ci si aspetta che abbiano l'aspetto delle classi dominanti perché il capitale culturale è legato a quello economico e alla classe economica. Perché ci siamo abituati a una precisa corrispondenza: la gente che ha i soldi è la gente che ha accesso ai libri, e accedere ai libri è un modo di accedere ai soldi. E anche perché crediamo che la lettura ci ingentilisca, lucidi le nostre anime, levighi le nostre maniere, come se le maniere grezze fossero quelle peggiori. Ma non ci rendiamo conto che è la disciplina del capitale a raffinarci, è la disciplina del capitale che ci obbliga a queste maniere se vogliamo uscire dalla povertà. Perché per avere accesso a questa zona, che non è una zona di comfort ma di sopravvivenza, devi cambiare il modo in cui ti vesti, il modo in cui parli, cammini, mangi, devi cambiare quartiere e le persone con cui ti relazioni. L'avanzamento di classe fa questo. Ci fa questo.

La risata per le letture di Belén Esteban, metafora di donna povera, umile, non istruita e non raffinata, è la risata nervosa della dissonanza che provoca la nuova ricca, la *parvenu*. Perché queste donne che non hanno soldi non leggono nemmeno. E se invece leggono, cambiano aspetto. C'è qualcosa di incompatibile e anche di imperdonabile in loro.

Ma questa risata nasconde anche due realtà diverse: una, il classismo di chi ha ereditato il capitale culturale e si difende dall'invasione di classe, e l'altra, la vergogna di noi che proveniamo dalla povertà, come Esteban, e siamo passate per il cambiamento delle nostre maniere, del nostro corpo, per fare spazio alla conoscenza regolata che acquisiamo per sopravvivere. E in questo cammino di ascesa di classe, abbiamo dimenticato che non si trattava di cambiare, ma di sopravvivere.

L'EROTICA (MALEDETTA) DEL POTERE

> Ho perso le tue parole per adottare nuove parole.
> *La memoria interior, Marìa Ruido*

Un frattale è un oggetto matematico che riproduce il tutto in ogni sua parte. È un'idea che si applica alla sociologia e che si può rappresentare con un broccolo[8] e una felce: strutture dotate di auto-similarità, le cui parti riproducono l'insieme

e non vi è alcuna differenza nella forma al di là del cambio di dimensioni[9] (la frattalizzazione, tra l'altro, è una caratteristica del semiocapitalismo, l'argomento di questo libro, anche se mentre scrivo questo capitolo sono ancora molto lontana dal sapere di cosa parlo).

Il termine «cultura» funziona come un frattale, cosa che rende difficile anche il dibattito sulla cultura, perché è facile ignorarne le parti alludendo al tutto e viceversa. Le famose frasi del tipo «tutto è cultura» o «tutti hanno una cultura» non fanno altro che offuscare il fatto che «il colto», ovvero la cultura delle classi dominanti a vari livelli, è ciò che ci è stato imposto come buono, giusto, desiderabile.

A livello macro, il broccolo si è affermato grazie all'idea delle culture come compartimenti stagni dotati di una missione civilizzatrice, imponendo, a volte persino per motivi umanitari, una certa cultura sulle altre. Solo per menzionare la prospettiva ampiamente sviluppata dal pensiero decoloniale, seleziono frammenti raccolti da Sirin Adlbi Sibai dal lavoro di Enrique Dussel:

> La civiltà moderna si percepisce come più sviluppata, superiore.
>
> La superiorità obbliga i più primitivi, i rudi, i barbari a svilupparsi. Questo imperativo appare come un'esigenza morale.
>
> Il modello di questo sviluppo deve essere lo stesso cammino seguito dall'Europa.
>
> In questo processo appare la violenza inscritta nella civilizzazione e la violenza contro il barbaro che si oppone alla civilizzazione è giustificata.
>
> La modernità appare come salvatrice, ma in questo processo crea vittime (l'indigeno colonizzato, lo schiavo africano, la donna, la distruzione dell'ambiente, i musulmani invasi e colonizzati).
>
> Il barbaro appare in questo schema come colpevole perché si oppone alla civilizzazione, cosa che a sua volta giustifica l'«innocenza dell'impresa modernizzatrice».
>
> In ultimo, questo carattere civilizzatore della Modernità ritiene il sacrificio inevitabile. L'essere barbari, incivili, deboli, eccetera, giustifica questi sacrifici, perché alla fine il beneficio è, sostiene il colonizzatore, per l'incivile, il premoderno.[10]

E come un frattale, tutte queste logiche si riproducono all'interno di ciascun gruppo, dove la sottocultura con più potere (per genere, classe, razzializzazione e abilità, questo grande divario) impone le sue forme sulle altre con argomentazioni spaventosamente simili.

Nel 2015, un video intitolato *Break free* è diventato virale.

La protagonista è Ruby Rose, una modella e attrice australiana che usa pronomi femminili e non si identifica né come uomo né come donna. Lo segnalo perché è importante per interpretare il messaggio del suo video. Il processo di liberazione mostrato nel video consisteva nel passaggio da una Ruby Rose con capelli lunghi, tacchi alti e vestito attillato a una in giacca e cravatta, piena di tatuaggi, che fuma con fare aggressivo, ma leggermente truccata, comunque sensuale, comunque magra, comunque giovane. Dalla femminilità tipica della modernità alla maschilità tipica della modernità *metrosexual*. *Break free*. Liberati. Il video sarebbe stato possibile anche al contrario? Un video «liberati» che finisse con lei in tacchi alti e vestito attillato? La mascolinità è liberatrice? Per liberarsi serve tatuarsi e diventare aggressiva?

Il cuoco, il ladro, sua moglie e l'amante è un film di Peter Greenaway con protagonista Helen Mirren. Il ladro è il signor Spica, suo marito, un estorsore grasso, dai modi volgari e violenti, che incarna nella sua persona questa correlazione di elementi: la grassezza come volgarità e l'immoralità come grassezza. Il signor Spica è padrone di un ristorante di classe alta, ma non capisce le finezze della cucina, né sa adeguarsi al galateo del luogo e tutto ciò che lui e la sua gente fanno è ruttare, gridare, insultare e colpire. È un uomo triste, intrappolato nella sua stessa violenza. Lei, Georgina Spica, è elegante, raffinata, silenziosa e magra: non urla, sa apprezzare i piatti sofisticati, veste Gaultier e ha una complicità con lo chef, una complicità di classe.

La storia è la relazione tra lei e un altro cliente del ristorante, l'antitesi di suo marito: un lettore. Fine, colto, silenzioso, solitario, amabile, elegante, accettabilmente magro e sempre, sempre con un libro in mano. Spica, come Esteban, ha molti soldi ma non ha questa cosa che con un gioco di parole curioso chiamiamo *classe*. Non ha classe e il suo denaro non è quello di buona qualità. L'amante che legge, lui sì che ha classe. Ma, in aggiunta, si insinua un'ulteriore correlazione abbastanza pericolosa: è una persona migliore perché legge; oppure, legge perché è una persona migliore. C'è una raffinatezza in questo atto della lettura che Vignesh Tolu Melwani definirebbe «la cinetica corporea dei rituali di contemplazione dell'arte», che gli impedisce di essere brutale come lo è il signor

Spica il quale, in varie occasioni, getta a terra e prende a calci dei libri perché non riesce a capire perché siano tanto importanti.

In entrambi i casi, sia nel video di Ruby Rose che nel film di Greenaway, c'è una confusione tra l'ascesa e la libertà o liberazione. La zona di subalternità (di genere nel primo caso e di classe culturale nel secondo) è la zona da disprezzare, da lasciarsi indietro, è ciò a cui non vogliamo somigliare, la zona indesiderabile. Scivolare nella zona del potere (e del comfort) che la mascolinità e il capitale culturale rappresentano – la classe che va oltre il denaro – è la promessa che viene fatta a noi subalterne per incolparci della nostra stessa subalternità. Potresti ascendere e liberarti. Ma che cos'è questa ascesa, quando anche la mobilità trans viene penalizzata e l'ascesa di classe è sempre incompleta e sempre sospetta? Forse il problema di fondo non è tanto l'ascesa quanto il disprezzo verso le pari. Noi subalterne dobbiamo provare disgusto per il nostro ambiente e perpetuare la desiderabilità dei luoghi del potere, sostenuti esattamente da questa stessa disuguaglianza.

Se la lettura serve a elevarsi, per la scrittura è lo stesso. Elevazione morale, sacralizzazione dell'arte e dell'artista, come sottolineava Bridget Fowler, e raffinamento formale: scrivere, naturalmente, senza errori ortografici, in uno stile ortodosso, con citazioni bibliografiche delle autrici riconosciute dal proprio gruppo di identificazione e non di altre. Non si cita il nemico, anche se a volte ha ragione. Non lo si cita, anche quando avrebbe senso farlo. Non si citano amiche né compagne, né la gente del quartiere, né quelle che possono essere le tue dirette concorrenti o che possono desacralizzare il tuo posto di artista. Decontestualizzarti per farti contesto. Smarcarsi per farsi marchio.

Tutta questa architettura del mito della scrittura e del mito dell'arte, questa sacralizzazione con tratti di classe, ha una conseguenza diretta sull'accesso alla produzione del discorso. Tutto il dibattito sull'accessibilità è stato deviato verso il dibattito sull'accesso al consumo di arte, evitando così la questione spinosa della produzione: chi produce i prodotti artistici e quei discorsi politici e quelle teorie critiche che ci renderanno libere se tutto passa per l'elevazione, che è un'eredità di classe, o per una trasformazione di classe verso questa elevazione? Come possiamo costruire discorsi politici liberatori anteriori al disciplinamento

di classe? Come puoi produrre arte quando sei povera o quando la paura della povertà è stata la tua forma primaria di inculturazione? E come puoi produrre arte senza performare le maniere dell'élite che ti permettono di produrre arte?

CULTURA LIBERA E ACCESSIBILITÀ DI CLASSE

> C'è un problema per la classe operaia quando si tratta di fare musica. Quando io ero giovane e imparavo a suonare o volevo formare un gruppo, potevo farlo, anche se ero disoccupato, perché c'erano sussidi e il sostegno del governo. Questo non esiste più, dunque ora le uniche persone che possono suonare in un gruppo sono quelle i cui genitori hanno i soldi. Ci sono pochissimi ragazzi di classe operaia che possono suonare e vivere di questo.
>
> *Billy Brag*

C'è una costante e problematica confusione tra cultura e prodotti culturali. La cultura è un bene di prima necessità, un alimento necessario per fare di noi una comunità. Creiamo cultura ogni volta che ci esprimiamo, in modo individuale o collettivo, compreso quel modo di stare insieme tanto duro che è stato il lockdown per la pandemia di Covid-19, vissuto a partire dal 2020. Creiamo cultura ogni volta che postiamo qualcosa in rete, ogni volta che creiamo o ricreiamo parole, ogni volta che inventiamo canzoni o le trasformiamo per farle più nostre, ogni volta che balliamo, anche solo nella cucina di casa, ogni volta che giochiamo a carte o a domino. È inoltre un'esigenza fondamentale per la resistenza politica, per articolare un pensiero che ci accompagni davanti al disastro che viviamo.

Ma ciò che chiamiamo prodotto culturale è solo una delle forme che prende la cultura, è uno dei suoi oggetti. E questa materialità è un prodotto del lavoro di qualcuno in forma di merce ed è necessario che parliamo di questo in termini di capitale, in termini di diritti del lavoro, in termini di speculazione e di inflazione e di bolle. La sacralizzazione del prodotto culturale come se contenesse l'intera cultura, come se fosse una specie di messaggio divino, porta soltanto all'iperprecarizzazione del settore, che rimane nelle mani di quelli e di quelle di sempre: le classi sociali che possono permettersi di narrare la vita a partire dall'etereo, dalla pulsione, e che possono permettersi molti rischi economici perché lì in fondo, molto in fondo al tunnel, c'è sempre l'eredità familiare a salvare la situazione.

La sociologa Bridget Fowler[11] spiega nel suo testo *Sobre las culturas alta y baja: la crítica bourdieusiana* che fino al 1850 l'opera lirica non era una manifestazione culturale delle élite: alle rappresentazioni operistiche assisteva gente di tutti i tipi, «prostitute, contadini, marinai e negozianti», e non so se non usi il maschile generico solo per le *prostitute* o se erano davvero le uniche donne presenti. Si dice anche che le opere «venivano citate, satireggiate e adattate con libertà», che le rappresentazioni si mescolavano a esibizioni di acrobati, giocolieri e comici. Ma che, a partire da quel decennio e per via di fattori sociali complessi, come la nascita di una nuova borghesia nelle metropoli statunitensi che cercava di differenziarsi anche culturalmente dal resto della popolazione, apparve ciò che lei definisce «sacralizzazione» di alcune forme culturali.

La questione nasce dalle origini stesse della modernità nel momento in cui, in un tentativo di riconquistare un'agentività umana sul pensiero delegato al divino, si vollero rendere concreti dei metodi di certificazione del pensiero molto in linea con la logica del valore di scambio e del valore d'uso del capitalismo incipiente. La proposta dell'illuminismo – che Garcés definisce come «la lotta contro la credulità e gli effetti di dominazione che ne conseguono», attraverso la quale «la critica è autocritica, l'esame autoesame, l'educazione autoeducazione» – non si concretizzò. Perché per potersi assicurare l'autocritica, l'autoesame e l'autoeducazione apparvero le forme di verifica e la conoscenza scientifica, anche queste accessibili solo a un'élite in quanto agente di tale verifica. Il progetto di liberazione attraverso l'educazione sogna di renderci tutti partecipi della conoscenza, ma partecipi come recettori e non come produttori di questa conoscenza. E potremmo pensare che esista una relazione causa effetto tra essere recettori e diventare produttori, ma tra un passaggio e l'altro l'addomesticazione di classe sembra obbligatoria. Diventare tutt'uno con l'élite è il passo preliminare e obbligatorio. È il paradosso.

Infine, è interessante notare che il capitale ha logiche che rispondono esclusivamente a sé stesse. Che il capitale punti all'opera o alla musica trap il risultato è assolutamente lo stesso. Si modifica l'oggetto ma non il meccanismo, né la struttura della costruzione dell'élite simbolica, di chi ostenta il potere di decidere quale manifestazione culturale sarà verificata e legittimata. Questo è il

punto centrale: non cosa si decide, ma chi decide. E questa è una trappola da tenere in mente per non perderci in fantasie di accessibilità ogni volta che il capitale intercetta delle forme sorte al di fuori dalle élite, ma che una volta catturate continuano a essere infinitamente più accessibili per le élite nella produzione e nel consumo. (Nel caso della musica, inoltre, c'è il fattore dell'intrattenimento delle classi dei potenti che amano le forme nuove provenienti dai margini, a condizione che non portino con sé null'altro che la loro forma.)

Quindi, tutti appartengono a una cultura e tutti hanno una cultura, sì. Ma negli spazi conquistati dalla modernità, solo la cultura delle élite ha la capacità di imporre le sue costruzioni di significato all'interno della cultura. E questa imposizione racchiude la problematica stessa della cultura. Nel suo romanzo *Listas, guapas, limpias* Anna Pacheco dice:

> Alle elementari dicevano sempre che ero una bambina con grandi capacità e sensibilità, e andavo abbastanza bene in disegno e letteratura. Facevo e imparavo tutto quello che mi dicevano. Ma mio padre mi convinse a studiare economia aziendale o giurisprudenza e a lasciare l'arte per il mio tempo libero. «E poi per tutte queste cose di cultura, figlia mia, servono contatti. Sii realista!»

Durante il (primo?) lockdown per il Covid-19 in Europa, ho pubblicato un articolo su «El Salto»,[12] da cui riporto alcuni stralci. Riflettevo sul significato della parola cultura e dell'espressione «gratuità della cultura» quando si riferisce esattamente alla «gratuità nel consumo di prodotti culturali». Seguendo la similitudine del consumo alimentare e delle grandi aziende di supermercati, dicevo che ciò che denominiamo «gratuità della cultura», lungi dal renderla accessibile a tutti, contribuisce al monopolio della produzione culturale da parte delle classi dominanti, che si possono permettere di lavorare per piacere e non per soldi. Il prodotto si fa accessibile a patto che la sua produzione e la sua elaborazione diventino inaccessibili.

Sappiamo che, se una catena di supermercati riduce il prezzo di un prodotto, non lo sta rendendo più accessibile. Lo sarà, certo, nel consumo al dettaglio, ed è qui che sta la trappola. Il problema è che per farlo l'azienda deve sconvolgere la produzione scacciando i piccoli produttori locali che non hanno i mezzi per la coltivazione estensiva e il monopolio. E nella pratica favorisce soltanto i grandi produttori che usano metodi disastrosi. Lo stesso accade nell'industria culturale.

Nella produzione alimentare non ci verrebbe mai in mente di chiedere alle contadine locali di darci le patate gratis, e comprendiamo persino che il loro prodotto possa essere più caro di quello del supermercato. Tuttavia, quando parliamo di prodotti culturali, di libri, di film, di dischi, ci sembra addirittura offensivo che le case di produzione iperprecarizzate dall'industria vogliano far pagare il proprio lavoro. Si presume che questo lavoro appartenga a tutti, ma non è così. Lo possono essere le idee che i prodotti contengono, ma la forma concreta in cui quelle idee sono state articolate e plasmate ha avuto bisogno di un tempo e di uno sforzo che è un lavoro come qualsiasi altro. Non conosco nessun gruppo musicale con uno sguardo politico che impedisca che le loro canzoni vengano cantate liberamente, né conosco scrittrici con uno sguardo politico che si oppongano se i loro libri vengono prestati o discussi, se danno vita a club di lettura o se le loro idee vengono diffuse e spiegate. Eppure a loro viene richiesto, e a volte è addirittura una pretesa, di non aspettarsi soldi (quei pochi soldi che potrebbero pensare di chiedere in cambio) per l'ingente quantità di ore dedicate a realizzare il prodotto concreto. Il problema non è soltanto a breve termine:

questo meccanismo impedisce la sostenibilità della creazione indipendente di prodotti culturali.

La gratuità ha, quindi, delle conseguenze sull'accesso alla cultura. Non al suo consumo, ma alla sua produzione. Lungi dal liberare i prodotti culturali e i discorsi, la gratuità lascia la loro creazione in mano a chi può permettersela. Libera il consumo, ma sequestra la produzione, la consegna spolpata al capitale e la trasforma in un lusso.

«Di libri non si vive». Eppure ci sono imperi economici organizzati intorno ai libri. Dove vanno a finire tutti questi capitali? Beh, nello stesso luogo in cui va il capitale delle grandi catene dei supermercati: ovunque, tranne che alla contadina. Se vuoi scrivere, se vuoi poterlo fare materialmente, devi trovarti un altro lavoro per vivere. Ma torniamo al mondo reale: i doppi lavori, sommati al lavoro necessario a sostenere la vita, non sono sostenibili. Potrai scrivere un libro, due al massimo, poi il capitalismo prende il sopravvento. Inoltre, quanto più è dissidente la tua scrittura, il tuo pensiero, tanto peggio saprai come relazionarti al potere, fare *networking*, creare alleanze, andare agli *eventi* e tutto il resto, più difficile sarà che qualcuno decida di sostenere quel lavoro, per quanto necessario. E la situazione peggiora ancora se parliamo di produzione culturale in lingue che non hanno un sostegno ufficiale, un altro abisso.

È la cultura del fast food: com'è possibile che McDonald's e simili abbiano tanto successo se i loro hamburger sanno di niente con salsa? Perché producono a prezzi molto bassi, il che gli concede molto margine di profitto che viene investito in due cose: diventare onnipresenti e avere un impatto pubblicitario per convincerci che ciò che mangiamo è davvero buono. Ed è per questo che consumiamo un panino anche se sa di merda e distrugge tutto ciò che incontra. L'industria del libro funziona allo stesso modo, e immagino che il resto delle industrie culturali non sia da meno. E questo non succede solo ai produttori: la grande distribuzione spazza via il commercio delle piccole librerie usando metodi molto gravi di lobbying e riduzione di prezzi e tecniche vicine al ricatto chiamate «negoziazione di percentuale».

Questa è la realtà della cultura se la incrociamo con una prospettiva di classe. Ci sono compagne che scelgono di assicurarsi un posto in accademia per

garantirsi in teoria il tempo per scrivere. Ma questa garanzia di tempo non funziona e la precarizzazione in accademia è a livelli spaventosi (e qui, e a partire da qui, invoco Remedios Zafra).

Inoltre, non dimentichiamoci che l'accesso all'accademia non è alla portata di tutti. È necessario un capitale economico che sostenga i lunghi anni in attesa del lavoro ed è necessario un capitale culturale con cui non tutte cresciamo, che contempli questa possibilità. E anche se questi capitali non esistessero, è drammatico il fatto che la produzione di cultura debba pagare un tale dazio all'istituzione che ha trasformato la conoscenza in una questione di classe.

In breve, il fatto che i prodotti culturali siano gratuiti influisce direttamente sull'esclusione di classe alla base della loro creazione e del monopolio delle grandi catene di produzione, i cui interessi hanno molto più a che vedere col capitalismo che con la cultura.

Esiste dunque un dibattito fondamentale: vogliamo che tutti i prodotti culturali che ci nutrono provengano dalla borghesia? Vogliamo un'arte la cui unica esperienza di oppressione di classe sia inventata, un'arte che risponda soltanto agli interessi del padrone e si veda obbligata a tacere le questioni che realmente riguardano il padrone? Perché se vogliamo un ecosistema un po' più vario dovremmo appoggiare economicamente le piccole produttrici di alimenti e assicurarci che possano continuare a lavorare con un minimo di indipendenza.

PERFORMARE LA POVERTÀ (SENZA ESSERE POVERI)

«Fammi capire, io mi sono fatto questo vestito nuovo per vedere che alla fine parli con lui, che nemmeno si è fatto la barba? Che non si è messo nemmeno la cravatta?»

Questa frase la dice Antonio, un povero con modi da povero e aspetto da povero. E si riferisce a Nino, un ricco tra i poveri, uno che ha capitale culturale perché ha studiato, si è politicizzato nei circoli della sinistra intellettuale, e perché ha ereditato questo capitale. Suo padre è un ferroviere, poeta e giornalista in un quartiere senza libri. Un imbecille.

La telecamera va avanti e indietro, da Antonio a Nino. Antonio indossa un abito nuovo, economico ma per lui carissimo, che gli va un po' grande, lo avvolge completamente; Antonio con i capelli non molto aggraziati, con un mezzo

riporto e una riga al lato, né corti né lunghi. Antonio, un operaio col vestito della domenica del tutto simile a un operaio che si veste per la domenica. Nino indossa una camicia bianca, una vera camicia bianca, non bianco sporco, ma bianca e costosa, senza cravatta, col primo bottone aperto, la pelle abbronzata come se fosse stato in spiaggia, non su un'impalcatura, i capelli splendenti come splendono alla gente abituata a mangiare bene, sano, i capelli pieni di riccioli che, anche spettinati, rimangono al loro posto, nel posto dei capelli spettinati. Perché Nino, quando si taglia i capelli, va in un posto dove te li tagliano in un modo preciso, perché vadano a finire proprio così. Anche l'avvenenza di Nino è un segno di classe, perché l'avvenenza è un ascensore sociale che si va accumulando di generazione in generazione. Se sei ricco, è raro che tu sia brutto… Senza tenere conto di tutto il resto: la palestra o le lezioni extracurriculari di danza classica o la vela o la scherma o il tennis da piccoli, e la chirurgia estetica da quando si è abbastanza grandi per farla.

È la scena di un matrimonio in un quartiere di Napoli, nella serie tratta da un libro di Elena Ferrante, *L'amica geniale*. Naturalmente Nino si comporta così, come se si autocommiserasse, perché mentre la gente normale si sta divertendo lui sta pensando ai problemi del mondo. Questa gente ordinaria è la gente che affronta i problemi ogni giorno, è il corpo politico stesso, ma anche negli spazi di svago quel corpo politico deve sottostare alla vigilanza e al tutoraggio dei coscienziosi e delle coscienziose di classe. Nino non si diverte perché a lui, con la sua vita di spiagge e libri e assemblee di sinistra interminabili, il divertimento sembra volgare, frivolo.

Tutti i dettagli dell'aspetto (la cravatta o la sua mancanza, i capelli e la barba) sono una sorta di eufemismo. Antonio non cerca di passare per borghese mettendosi la cravatta, si veste in base alla sua classe sociale e al suo ambiente, usando il codice concordato del matrimonio. Si veste da operaio coi vestiti della domenica. Nino, invece, non è spettinato: è vestito alla maniera della sua classe sociale. Un borghese di sinistra che non si mette la cravatta per un matrimonio. Ciò che sta facendo sotto questo presunto disordine è ostentazione di classe. Se Antonio si presentasse a un matrimonio elegante vestito da operaio della domenica, se andasse, dico, coi capelli tagliati male e un abito scadente da

quattro soldi poco aderente e che gli sta male probabilmente lo prenderebbero in giro, molto di più che se avesse i vestiti del lavoro. Se si presentasse a un matrimonio elegante vestito da muratore, potrebbe addirittura andare bene: il folclore della classe operaia fa sempre la sua figura con quella nota di esotismo…

La protagonista di *Listas, guapas, limpias* di Anna Pacheco inizia una storia con un personaggio di classe alta che si muove tranquillamente, insieme a sua sorella, in spazi anticapitalisti abitati da persone che non hanno ereditato carenze materiali e la paura della miseria. Che non hanno subito umiliazione di classe e sono senza aspettative di classe ancorate a essa. E da lì, da questa accumulazione di capitale, fanno politica per i poveri.

> Pau vive a Les Corts e ha una sorella chiamata Julia che vive in una casa occupata di Vallcarca. Pau è il fratello minore. Parla un inglese perfetto (lo so perché è capace di vedere serie senza sottotitoli), un francese notevole e sta imparando il tedesco perché vuole andare a vivere a Berlino dopo l'estate, al compimento dei venticinque anni. Ha una casa di famiglia a Maiorca perché alcuni suoi familiari sono di lì. Copre la piccola mela di Apple del suo portatile Mac con un adesivo di Nick Cave in bianco e nero. Ha un account su last.fm, Paugt3.[13]

APPROPRIAZIONE DI CLASSE

Qual è il problema di abitare in questo modo, attraverso l'appropriazione, gli spazi in tensione con la materialità della vita? Il problema è che Nino, Pau e Julia pensano che la vita sia la loro e non si accorgono di avere una vita da paura. Loro fanno teoria senza correre rischi e possono applicare la loro teoria a una vita senza rischi, e questo trasforma sia la teoria che la sua applicazione in un gioco a cui non possono accedere le persone che invece quel rischio per giocare se lo devono assumere. Julia non capisce perché non tutti occupano case, perché c'è gente che insiste a comprare appartamenti di merda con mutui di merda, e questo accade perché non ha ereditato la paura di rimanere senza un tetto sulla testa né corre il rischio effettivo che questo accada. Perché se la sfrattano può andare a Les Corts, alla casa di famiglia. Quando Pau parla di educazione, perché Pau parla di tutto in continuazione, si scandalizza perché le famiglie non si interessano di più dell'educazione (formale) dei propri figli e lasciano tutto nelle mani della scuola. Perché Pau, come quel politico, non ha

idea del fatto che ci siano genitori che non sanno leggere né scrivere, e che non solo non hanno la possibilità di essere coinvolti nell'educazione formale dei figli, ma sono obbligati dallo stato a mandarli in un luogo in cui insegneranno loro che la cultura è ciò che insegnano lì e non ciò che insegnano a casa. Quando Nino non indossa la cravatta non capisce che c'è uno sforzo di classe dietro ognuna delle cravatte che si mette un uomo povero, perché la sua è una cravatta da ricco, che è un'altra cosa, anche se è lo stesso pezzo di stoffa.

Il problema non è che Julia occupi una casa. Anzi, è giusto che usi le sue possibilità per farlo. E non è un problema che Pau si preoccupi dell'educazione né che Nino trascorra un matrimonio un po' afflitto. Il problema sorge quando Julia, Nino e Pau pensano che le loro soluzioni siano alla portata di tutte le persone e quando giudicano coloro che non possono applicarle perché non possono permettersele né a livello materiale, né a livello emozionale, né a livello collettivo. E non possono permettersele perché non hanno le condizioni materiali o perché la loro costruzione di una soggettività di classe non gli permette di destreggiarsi con tanta leggerezza. Le soluzioni politiche che Julia, Nino e Pau propongono al problema di classe fanno parte del problema di classe e comportano persino l'espulsione simbolica del pensiero politico di classe. E quindi, per gli stessi meccanismi con cui funziona il classismo, sono le Julia, i Nino e i Pau quelli che finiscono per essere a capo dei movimenti di emancipazione di classe.

LA CONTROEGEMONIA COME MISSIONE CIVILIZZATRICE

Nella realtà succedono molte cose contemporaneamente e succedono a molti livelli. Nel simbolico, un'epoca è descritta da chi la conquista, perché conquistarla significa anche acquisire il potere della codificazione e della durata della narrazione, il potere della parola che può essere detta, per dirla alla Spivak.

Il potere di definire include una forma di imposizione della narrazione su quelli che Bourdieu chiama «i gruppi dominati». Definire è convincere (con le cattive o con le buone, che sono anch'esse cattive, anche se lo sembrano meno) che questa specifica narrazione sia l'unica verità. Che le cose siano successe in un certo modo e che siano successe in un certo modo perché sì. E questa verità è l'unica corretta. L'unica giusta. L'unica buona. Ed è così che viene accettata,

anche da quei gruppi che da questa verità ci vanno a perdere, perché va totalmente contro di loro, perché contribuisce al loro stato di dominazione, di subordinazione o cancellazione collettiva.

Tutti questi processi sono stati ampiamente spiegati e sviluppati dalla prospettiva decoloniale, sottolineando che si ripetono costantemente, come un metodo. Il vincitore elimina tutti gli altri modi di pensare che sono d'intralcio sul suo cammino e stabilisce una forma di pensare il mondo. Un'episteme.

Eppure verità e realtà appartengono a sfere diverse. Utilizzando gli espedienti della tecnologia del tempo, i gruppi più marginali vengono bollati come «arretrati» da quelli che hanno conquistato l'epoca. Dai padroni del momento. E questo concetto dell'arretratezza è l'incantesimo per lanciare la missione civilizzatrice. Perché l'etichetta «arretrato» nella cornice di pensiero universalista, fatta di un'unica temporalità lineare e di una costruzione concettuale binaria (qualcosa esiste fintanto che esiste il suo opposto), disattiva la possibilità della divergenza e attiva la subalternità. Il gruppo arretrato deve essere educato, istruito e accompagnato verso un futuro che non può decidere per sé stesso in quanto gruppo arretrato. Il gruppo arretrato, inoltre, fa arretrare tutto l'insieme, per cui il paternalismo porta ad altre forme di violenza che si giustificano attraverso lo stesso schema: questo ritardo genera una violenza dalla quale il gruppo dominante ha diritto di «difendersi». Se ci riferiamo a questa forma di pensiero chiamandola episteme è perché ha la capacità di inocularsi anche in gruppi che non sono d'accordo con questa maniera di pensare, con questa visione, e non ne traggono benefici. Nonostante questo, finiscono per incorporarla.

In questa cornice di pensiero, che fine fa la dissidenza? O meglio, cosa si intende per dissidenza? Per avere questo status è necessario appartenere al proprio tempo, o al «post-», in forma d'avanguardia, ma non al «pre-»tempo. E le uniche che sfuggono alla sfera dell'arretrato sono quelle forme che riconoscono l'egemonia e, a partire da quel riconoscimento, la interrogano. Vale a dire che si costruiscono in maniera controegemonica, un termine che si spiega da solo. Tutto il resto è considerato arretratezza nei suoi diversi aspetti, come i baffi di mia zia Erundina.

Vorrei anche far notare che c’è una componente di lontananza che facilita l’esotizzazione di forme non egemoniche facilmente rivendicabili, in quanto questa stessa lontananza nello spazio o nel tempo permette di appropriarsene senza modificare il piano di realtà e senza pericolo di replica. La lontananza consente di strumentalizzare le forme non egemoniche e incorporarle come elementi decorativi non contaminanti. Quando diventano prossime, appare di nuovo lo spettro dell’arretratezza, perché il mito è incompatibile con la prossimità e la differenza è più comoda da sostenere come slogan che nel corpo sociale. Questo riconoscimento dell’anticonformismo – solo quando è costruito a partire dall’egemonia – è una forma di riaffermazione dell’egemonia, che diventa l’unico riferimento anche per immaginare le variabili.

Così quando scriviamo, parliamo, teniamo corsi, facciamo film ed elaboriamo teorie, meme, flashmob, canzoni, magliette sulle forme dissidenti all’interno del sistema considerando le proposte controegemoniche come uniche (e superiori), stiamo imponendo un disciplinamento nel quadro di quella stessa egemonia. Quella che afferma: questo è il dissenso e questa è la norma, ve li presentiamo. Ed è così che la controegemonia diventa una missione civilizzatrice e contribuisce ad affermare anch’essa la norma nel momento in cui la mette in discussione.

Molte delle donne migranti che ho intervistato parlavano della loro necessità di conformarsi alle norme sociali (come madri, spose o figlie) come forma di sopravvivenza e riferivano di aver dovuto silenziare le tracce della propria identità che, prima di immigrare, esprimevano liberamente, per potersi inserire nella società. Ad esempio, per le mogli cinesi è consuetudine mantenere il proprio cognome quando si sposano, la società britannica presuppone che le donne (specialmente quelle cinesi, considerate sottomesse) adottino il cognome dei mariti. Così, alcune mogli cinesi che vogliono evitare lo stigma della convivenza che deriva dall'avere un cognome diverso dal marito sentono di doversi adattare ai costumi occidentali e abbandonare il proprio.

Magdelene Ang-Lygate,
Trazar los espacios de la deslocalización

TRADIMENTO DI CLASSE

Rileggo Owen Jones, e noto che il libro inizia con una scena simile a quella che apre questo libro: una riunione di amici in cui si scherza sul sottoproletariato. Quando ho letto Jones per la prima volta ho pensato, cavolo, è uno dei miei. Ma non lo era. O per lo meno non se concentro sulla classe il focus dell'appartenenza comune. Leggo qualche dato inserito nella sua biografia: sua madre è docente universitaria e lui si definisce discendente di quattro generazioni di socialisti. La prima cosa che penso è che sua madre sa leggere. E mi allontano subito, perché già esiste un divario tra noi. «Sua madre sa leggere» è la linea di demarcazione a partire dalla quale non mi frega niente se lavora o meno all'università, se è medica, tassista, astronoma o dipendente in un negozio di cianfrusaglie. Sua madre sa leggere e lui ha una memoria familiare di almeno quattro generazioni. Quattro. Può essere che abbia anche foto dei suoi antenati o il ritratto della bisnonna appeso nella sala da pranzo di una zia; magari nessuno ci fa tanto caso, ma sta lì, a dare consistenza e appartenenza.

Mi ritrovo (spesso) a farlo: leggo una cosa che mi interessa, osservo la foto della persona che l'ha scritta, guardo le sue note biografiche. Controllo se viene da dove vengo io, senza dubbio per rafforzare qualcosa in me.

Quando le note biografiche non fanno riferimento alla famiglia diretta è perché non c'è nulla che si consideri rilevante. Nulla che dica «figlia di una donna che non voleva avere figli e che se ne è ritrovati comunque due e ha fatto del suo meglio» oppure «figlia di una donna che non sapeva leggere, emigrata in un paese straniero e che ha tirato fuori tutta la sua stirpe dalla miseria».

Quelle di noi che non hanno ricchezze da mostrare in termini di capitale economico, culturale o sociale stanno zitte. E così la ricchezza si converte nell'unica cosa che esiste: tutto il resto diventa un vuoto dove si perde la memoria della nostra classe.

Ho conosciuto i miei nonni, ma dei loro genitori non so nemmeno i nomi di battesimo. Se ne sono andati perdendo le storie nell'oralità interrotta dalla diaspora. Perché la famiglia diventa piccola con le migrazioni e gli spostamenti,

il nucleo si riduce e l'ambiente circostante non sa nulla di te, le vicine non ti possono raccontare nulla, non ci sono resti della tua storia nel paesaggio, nelle strade, negli edifici, «guarda, la bisnonna è nata qui e tu devi essere la nipote di tal dei tali, che era figlia di tizio/a»… Tutto questo non esiste: devi farti corpo nuovo, ricominciare da zero. E cammini per la strada, tra gente che ha corpi consolidati da generazioni e generazioni, e vacilli davanti a tanta concretezza.

L'unica cosa che è arrivata fino a me è la memoria della pandemia del 1918, in cui sono morti i miei bisnonni, le loro sorelle e fratelli, cugini, zii, tutti. Rimase solo il mio nonno materno, Juanito, chiamato per tutta la vita col suo diminutivo perché aveva sei anni quando si fece improvvisamente adulto. Sopravvisse lavorando in cambio di un tetto sulla testa; crebbe dormendo nei recinti dei vicini, tra gli animali, sullo sterco. La memoria della mia famiglia finisce lì: siamo nati dove loro sono morti. Non ho grandi gesta di cui sentirmi erede, oltre alla pura sopravvivenza e a una miseria ferrea.

Yásnaya Aguilar Gil afferma che tutti si lamentano che una persona non sappia leggere, ma nessuno si lamenta che altri tipi di conoscenza, come la tradizione orale, stiano scomparendo.[14]

Mia madre fu la seconda di nove figli e la prima a emigrare a Parigi da un paese della Galizia senza sbocco sul mare. Il paese era soltanto un agglomerato di case: non c'era una strada, una scuola, né un qualsiasi centro di aggregazione, se non un eremo con un prete a rotazione che passava di lì una volta ogni tanto. Nel nostro paesino non è arrivata la televisione fino agli anni '90 del 20° secolo. E non c'era nemmeno la radio: mancava un'antenna. Se fossero arrivati i giornali nessuno avrebbe potuto leggerli, nessuno sapeva come farlo. Nessuno aveva una data di nascita chiara e i bambini si registravano quando qualcuno del vicinato andava nella capitale e si assumeva l'incarico di far annotare chi era nato nel villaggio dall'ultima volta che qualcuno era passato per l'anagrafe. Anche i cognomi erano ballerini, perché il tal vicino incaricato di andare all'ufficio faceva quel che poteva e aveva già abbastanza da fare. A volte succedeva lo stesso con i nomi, e i bambini finivano per essere registrati con nomi diversi. Quando i miei nonni e i loro vicini arrivarono all'età della pensione recuperare le carte fu un'odissea, perché la linea del loro nome e dell'origine si perdeva

all’improvviso: non si chiamavano come pensavano, né erano iscritti nell’anno che credevano.

Mia madre parlava sempre di fame, di miseria, del non avere un tetto, del terrore di sapere che la sopravvivenza non è garantita, che il tuo margine di errore nella vita è molto piccolo. La nostra sopravvivenza, la sopravvivenza di chi tra noi proviene dalla povertà, nasce dallo sforzo collettivo di sopravvivere, dal dare alla generazione successiva un calcio in culo che la allontani il più possibile dalla linea della miseria, dal darci gli strumenti per andare avanti.[15] E tra questi strumenti c’è quello di dotarci di una cultura regolata che faciliti il nostro accesso al capitale economico. Raggiungere qualifiche accademiche, oppure acquisire le lingue importanti e allontanarci dalle lingue inutili, quelle che servono solo per cercare riparo nel cortile del vicino tra lo sterco ma non servono per ottenere un buon lavoro che ti permetta di comprarti un tetto, e che nessuno possa togliertelo. Ma i titoli accademici, le lingue importanti e i lavori ben pagati portano con sé la rinuncia agli accenti, alle cadenze, alla lingua parlata male, ai vestiti vecchi ma comodi, alla libertà del corpo di ingrassare, di riempirsi di peli sulle gambe e di baffi in faccia, di invecchiare, di odorare di sudore, di mangiare con gusto e più che a sazietà. I titoli accademici portano con sé una narrazione della storia che ci ha parlato di civilizzazione, di progresso e di arretratezza, di barbarie, che ha bollato la miseria del sistema come una vergogna nostra, di questa gente arretrata che viveva in mezzo al bestiame, in luoghi in cui non sono mai nati né re, né eroi, né leader della sinistra, né grandi sindacalisti, né i Newton, né i Platone, né le Virginia Woolf, né i Kant, né i Dostoevskij, né balletti nazionali, né niente che avrebbe potuto contribuire al mondo o almeno che valesse la pena ricordare. I titoli accademici portano con sé anche parole giuste e sbagliate, parole che esistono e che non esistono, anche se si sono usate a casa tua da sempre e funzionano meglio di qualunque nuova parola che capirai soltanto tu. Portano con sé anche questioni che sono trascendenti e altre che non lo sono, che non sono nemmeno irrilevanti perché non esistono, perché non arrivano a esistere. Quelle trascendenti, dicono, sono quelle che parlano dell’esterno, del pubblico, del grande, del nazionale, dello stato, delle grandi battaglie, delle lotte, delle barricate, degli altoparlanti. E

portano con sé, chiaramente, un modo di guardare il mondo. Un disciplinamento, un riferimento a partire dal quale guardare, una cornice che inquadra la norma e ci permette di vedere, al massimo, ciò che dando la norma per scontata la trasgredisce. Al di fuori non vediamo nulla.

Mia zia Erundina ha sempre avuto i baffi, ma io non davo importanza alla cosa perché mi sembrava una rappresentazione del corpo arretrata, poco civilizzata; per me non aveva un significato politico (né alcuna rilevanza) che una donna di un paesino senza luce né televisione non capisse che le donne moderne, raffinate e colte si depilano. Tuttavia, quando altre donne moderne, raffinate e colte hanno smesso di depilarsi e lo hanno chiamato liberazione, anche io ho smesso di farlo. E sì, mi sono sentita liberata. Ciò che non avevo capito era che il corpo liberato da questa imposizione estetica e di genere era un corpo che io conoscevo, anteriore alla norma, e da cui non avevo imparato nulla.

Con l'acquisizione di capitale culturale, quindi, abbiamo iniziato a parlare in modo diverso – a parlare nel modo giusto – a vestire diverso, a vestire moderno, ad acconciarci i capelli in mille modi, ma comunque ad acconciarli. Il capitale culturale ci ha trasformato molto più di quanto ci trasformi il capitale economico. Perché puoi avere soldi e continuare a essere una donna del *barrio*. Ma avere capitale culturale non è sufficiente: devi mostrare di averlo. E riguarda tutto: è un modo di pensare, di muoverti, di camminare, di sederti, di sorridere o di non farlo; è un modo di scopare e di sapere con chi dovresti scopare, è il tipo di persona che ti piace e quella che giammai, è un se mi scrivi con errori di ortografia sull'app di appuntamenti ti blocco, è un non esco con te per l'accento che hai, questa cosa, questi temi non mi eccitano; è il modo di vestire, il cibo, i gusti musicali, i quartieri in cui ti muovi, è tutto. Il capitale culturale non si acquisisce, ti rapisce. E ti finisce.

E così, questo sforzo collettivo per tirarci fuori dalla zona della miseria, per darci gli strumenti per la sopravvivenza, è diventato, purtroppo, una forma radicale di distruzione della coscienza di classe.

1Dal galiziano: «I ricchi hanno la cultura, i poveri hanno il folclore»

2 Il termine indica l'uso considerato scorretto in castigliano dei pronomi *le/les* e *la/las*. Ad esempio in

lingua standard «Le diedi un regalo» è *Le di un regalo*, con *laísmo* diventa *La di un regalo*. Oppure «Diedi loro un regalo», *Les di un regalo*, con *laísmo* assume la forma *Las di un regalo* (nota della traduttrice)

3 Sono docente del master in Genere e comunicazione della Universidad Autónoma de Barcelona, anche se non ho la certificazione necessaria per essere una studentessa della stessa istituzione. Questo è possibile grazie alla tenacia delle direttrici, che si impegnano ad avere attivist* nel loro corpo insegnanti

4 Bourdieu P., *Poder derecho y clases sociales*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2001, p. 106

5 Zafra R., *El entusiasmo*, Anagrama, Barcellona, 2017, p. 59

6 Bourdieu P., 2001, p. 132

7 Hernando A., *La fantasía de la individualidad*, Katz, Madrid, 2012, p. 68

8 Ringrazio Sara Carro per la metafora del broccolo.

In Italia la varietà che segue la forma geometrica del frattale è nota come broccolo romanesco (nota della traduttrice)

9 La definizione di «frattale» è del matematico Benoît Mandelbrot

10 Dussel E., *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in Lander E. (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, p. 47, cit. in Adlbi Sibai S., *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, Tres Cantos, 2016, pp. 27-28

11 Fowler B. e Bielsa E., *Sobre las culturas alta y baja: la crítica bourdieusiana*. «Guaraguao», 4, 2000, pp. 9-29

12 Vasallo B., *¿Quién genera la cultura gratuita?*, «El Salto», consultabile su elsaltodiario.com, 27 aprile 2020

13 Pacheco A., *Listas, guapas, limpias*, Caballo de Troya, Barcellona, 2019, p. 98

14 Gil Aguilar Y., *Un nosotrxs sin Estado*, Ona Ediciones, Valencia, 2018, p. 76

15 Mentre scrivo questo testo mi rendo conto, per caso, che il mio cognome Vasallo è una castiglianizzazione del cognome Basalo, probabilmente fatta all’anagrafe senza il consenso della mia famiglia

I lavoratori sono stati distolti dal loro obiettivo rivoluzionario; è stato persino previsto il loro declino come classe. Consumatori di prodotti, proprietari di case. Per la prima volta, ai loro figli e figlie forse è concessa la possibilità di non doversi confrontare con gli stessi lavori logoranti che hanno fatto loro. La classe si converte in un luogo che si vuole abbandonare. Perché non dovrebbero volerla abbandonare? Perché dovrebbero riprovarci, dopo aver ingoiato tante sconfitte?

WORKERS ARE DEVIATED FROM THEIR REVOLUTIONARY OBJECTIVES.

Valerie Walkerdine

SECONDA PARTE

LINGUAGGIO, GENERE E (SEMIO) CAPITALISMO

INTERLUDIO

Today
Carmen, dicevo a Eva 22:20
Sto scrivendo un libro 22:22
Capitale culturale 22:23
Parliamo come snob 22:23
Il vostro congresso 22:23
L'ho imparato lì 22:23
Facciamo una call o degli audio e mi racconti? 22:24
0:22 22:26
0:15 22:27
0:12 22:27
0:24 22:27
0:23 22:28
Message

1 Effettivamente il nostro congresso non è un congresso qualunque, è un congresso di donne gitane e non c'erano veti, non si dovevano utilizzare le stesse strategie dei *gagé* in altri congressi, come quella di usare tutte queste parole nuove, le parole che stanno emergendo, e parlare dalla posizione di intellettuale o esperta o «al di sopra di». Lì sia le relatrici che il pubblico che i partecipanti sono allo stesso livello, da pari a pari. Per questo vogliamo usare un linguaggio chiaro, diretto, in cui tutte e tutti siamo inclusi e ci capiamo perfettamente.

2 Perché alla fine se hai l'idea di raggiungere tutti allo stesso modo, la forma più giusta è la più semplice, con il vocabolario più semplice e chiaro. Un certo vocabolario o i tecnicismi alla fine dei conti lasciano altri fuori dal messaggio. È una forma di classismo che alla fine espelle le persone che non conoscono questo linguaggio.

3 E di fatto questa norma, questo linguaggio, ci sono stati imposti, perché abbiamo perso la nostra lingua. Se perdiamo anche le poche strategie che abbiamo per mantenerci e per conservare la nostra filosofia e la nostra storia di vita come gitani… Questi strumenti pretendono di colonizzarci.

4 Noi abbiamo rifiutato questa colonizzazione, anche se è presente in tutti gli spazi… Non ci siamo lasciati colonizzare. Ma il processo di colonizzazione del popolo gitano avviene da seicento anni. Vai in accade-

mia, formati, preparati e così assomiglierai di più ai *gagé*, avrai più educazione, più status, capito? Gli studi ti danno un altro status, che è quello che hanno la maggioranza dei *gagé*, la maggior parte dei quali ha frequentato l'università.

5 Penso che abbia a che fare con l'intera traiettoria della resistenza del popolo gitano davanti alle leggi antigitane, questa resistenza che abbiamo come strategia. E dall'altra parte ha a che fare con la struttura, perché mai e poi mai abbiamo partecipato, né nella sua ideazione né nella sua esecuzione né implementazione, non ci hanno mai presi in considerazione. E inoltre, in questa struttura le donne gitane non sono molto visibili. Queste strutture sono razziste e in qualche modo espellono. Abbiamo fatto parte di questi spazi per la necessità di migliorare nella vita, ma non come se fosse uno spazio nostro, perché in quegli spazi non viviamo e non condividiamo nulla. Semplicemente ci andiamo, prendiamo la formazione che dobbiamo prendere e basta. E tutto ciò ha un impatto negativo su di noi perché c'è razzismo, e allora gli spazi accademici non ci servono. Se vuoi sapere qualcosa della storia devi farlo per conto tuo. Perché nel congresso non è stato utilizzato quel linguaggio? Quelle strutture non ci rappresentano né ci servono nella vita quotidiana. Ci sono poche donne che sono arrivate all'università, e non sono abbastanza. Come potremmo utilizzare un linguaggio che non è il nostro e che è abbastanza incomprensibile per la maggioranza? Per esempio: estrattivismo. Si può dire in molti modi, con molti tecnicismi, ma la verità è che significa rubare. Allora, a volte,

sembra che devi usare questi tecnicismi per darti le arie di donna che ha studiato, più intelligente, più sveglia, con un determinato status… Questo non va bene per noi perché non fa per noi appartenere a questo, metterci in mostra per avere un determinato status. Per la popolazione gitana non è importante che parli con tecnicismi, questo non ti rende più sveglia. Se usi questo linguaggio in un contesto dove la maggior parte delle persone non è formata, alla fine sei anche un po' uno stronzo, non so se mi spiego…

6 Perché non hanno funzionato con noi? Perché nella mia vita quotidiana, la comunità non usa questi tecnicismi né questi abbellimenti per dire in modo chiaro le cose. Sono come qualsiasi altro termine… Puoi usare tantissime parole molto lunghe, ma alla fine con una sola si può dire tutto e si può dire chiaramente.

7 La maggioranza delle donne gitane non appartiene a questi spazi, così che, se fai un congresso dove la maggioranza, che può essere la metà, è andata all'università e l'altra metà no, non possiamo utilizzare questo vocabolario. Sì, certo, questo vocabolario deve essere utilizzato e conosciuto, per fare sì che i *gagé* inizino in qualche modo a mettersi in un dialogo a tu per tu, devi usare questi tecnicismi, questi abbellimenti perché possano dire «questa non è un'analfabeta», ma realmente questo ostentare o vantare la propria formazione, bah, non funziona con la popolazione gitana: puoi vantarti della tua famiglia, dei suoi valori, di come sono… ma che tu abbia studiato, beh,

ti permetterà di vivere meglio, perché di sicuro avrai più possibilità di lavoro; ma alla fine dei conti tutti sappiamo che studi o non studi ci sono una serie di barriere per il solo fatto di essere gitano. Inoltre, noi sappiamo che le donne più sagge, con più esperienza, con più resistenza, non sono esattamente quelle che sono passate per l'accademia.

8 Lo spazio più importante non è l'accademia. Lo spazio più importante per noi, la nostra eredità, dove apprendi, dove ricevi questa saggezza, è la casa, non è l'accademia.

9 Non so, io credo che fondamentalmente non siamo parte di questa élite e di questo status, non ne facciamo parte, anche se passiamo per di qua, e questo perché non è uno spazio sicuro… Lo spazio sicuro è la casa, non è l'accademia.

10 Inoltre, molto linguaggio tecnico è razzista, discriminante. In questo linguaggio c'è sempre la parola «collettivo»: il collettivo gitano, il collettivo di donne gitane… Non siamo un collettivo… A volte usano tecnicismi che discriminano e il cui significato non è applicabile. Persone vulnerabili, femminismi dei margini… Alla fine tutto questo è un linguaggio razzista che si basa sul definirci a partire da una prospettiva *gagé*. Bisogna risignificare tutto questo linguaggio per non renderlo razzista, perché non sia discriminatorio, perché non sia peggiorativo…

11 E la verità è che io considero che esprimersi in modo adeguato, avere un vocabolario ampio, imparare a parlare in pubblico e così via, tutto questo non è legato al fatto di andare all'università né all'avere dei titoli o altro. Il popolo gitano è stato sempre autodidatta, e al giorno d'oggi puoi trovare predicatori o predicatrici che non sono passati per le università e non usano nessuno di questi tecnicismi. Ci sono riusciti imparando le cose per conto loro: analizzando, facendo ricerche, approfondendo, leggendo, eccetera, da autodidatti.

CHI: Carmen Fernández della Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad

DOVE: Primo congresso di femminismo rom, Madrid

QUANDO: Novembre 2017

INCLUDERE COSA, CHI E DOVE?

CLEOPATRA: Ho capitanato un esercito
contro mio fratello.
STORICI: Cleopatra era sexy.
CLEOPATRA: L'Egitto fu prospero e stabile
durante il mio regno.
STORICI: Supersexy!!!
CLEOPATRA: PARLAVO NOVE LINGUE.
STORICI: S-E-X-Y.

Anne Thériault

Iniziamo così:

> Il semiocapitalismo è il modo di produzione in cui l'accumulazione di capitale avviene essenzialmente per mezzo di una produzione e di un'accumulazione di segni: beni immateriali che agiscono sulla mente collettiva, sull'attenzione, sull'immaginazione e sulla psiche sociale.[1]

Franco «Bifo» Berardi afferma che stiamo vivendo ciò che lui chiama semiocapitalismo, la forma contemporanea del capitalismo. Secondo la sua prospettiva, il prodotto principale di cui il sistema ha bisogno per sostenersi (in una deriva di crescita che supera di gran lunga la dimensione materiale), così come il prodotto principale che dobbiamo fornirgli (nelle vite-in-produzione che siamo), non è più materiale ma simbolico. Il prodotto è ciò che circola in quanto informazione, è quello che si condivide in rete, sono le relazioni che tali condivisioni generano, il linguaggio, le parole, i meme che un tempo erano legati a qualcosa di materiale ma non lo sono più: questa parte materiale non è più necessaria al sistema. È necessaria solo l'immagine, la rappresentazione.

Il semiocapitalismo è l'attuazione di tutto ciò che Debord aveva sottolineato nella sua opera *La società dello spettacolo* più di cinquant'anni fa: «Tutta la vita

delle società in cui regnano le condizioni moderne della produzione si annuncia come un immenso accumulo di spettacoli. Tutto ciò che prima era sperimentabile direttamente si è allontanato in una rappresentazione».[2] Debord arriva alle sue conclusioni tramite un'analisi marxista della produzione di significato nel capitalismo, o meglio attraverso l'analisi marxista della produzione di significato come meccanismo capitalista nel contesto dell'irruzione del cinema industriale e della pubblicità. Tre anni prima, nel 1963, Betty Friedan pubblicava negli Stati Uniti *La mistica della femminilità*, un'opera capitale in cui analizzava, attraverso il genere, un malessere simile a quello espresso da Debord: quello della vita che si allontana dalla vita, quello della vita con un'apparenza di vita. Per Debord lo spettacolo è la produzione principale, almeno in un certo tipo di società. La sua analisi mostra il cammino per ciò che verrà: l'irruzione dei social network, l'iperconnettività, e ciò che Remedios Zafra denominerà «identità in apparizione»: «Moltitudini di persone sole e unite da occhi che ci fanno sentire connessi e ci intrattengono su schermi che intessono una nuova idea del reale».[3]

Lo sguardo che ci trasforma in spettatori di prodotti del capitale è uno sguardo che è lavoro[4] (non un impiego) necessario per il capitale; con l'avvento dell'interattività, tanto desiderata come processo di emancipazione da un'attesa «passiva» (che tale non è mai stata), ciò porta con sé l'obbligo di essere guardati per poter guardare e, pertanto, l'obbligo di produrre prodotti guardabili per mantenere questa esistenza online: l'esistenza umana Tamagotchi. Nell'era del capitale digitale è necessario produrre capitale digitalizzabile: immagini, meme, idee, discorsi, slogan, parole, concetti, segni che non saranno monetizzabili ma remunerati con l'esistenza.

Ingrid Guardiola ci invita a rileggere Debord in questi termini:

> Il capitalismo attuale, che possiamo chiamare cognitivo, semiocapitalismo o capitalismo psichico, estrae valore da tutta questa produzione semantica traducendo i segni in dati che vengono accumulati, interpretati e venduti. La partecipazione collettiva gestita dalle principali imprese di piattaforma (Google, Facebook, Amazon, Airbnb) diviene, allora, un'arma a doppio taglio che favorisce sempre il padrone: da un lato permette l'espressione di sé come meccanismo di liberazione psichica momentanea e, dall'altro, fa di quella espressione un meccanismo di accumulazione capitalista. Passiamo dalla libertà di consumo alla libertà di espressione, facendo di essa, un tempo elemento rivoluzionario e di

trasformazione sociale, una strategia di rendimento capitalista.[5]

Questo è il terreno su cui si gioca la partita (la battaglia) del linguaggio inclusivo/di genere. Un terreno in cui il capitalismo produce principalmente parole, concetti, dove le piattaforme di espressione sono imprese private alimentate dalle nostre apparenze e dove c'è un gioco perverso tra la propria voce e la cornice di significato, che non è più stabilita soltanto dall'ambiente circostante, ma anche dall'algoritmo.

Quando pensiamo al linguaggio inclusivo/di genere non siamo fuori da questo sistema: ci siamo dentro, disgraziatamente, come qualsiasi altro gruppo, idea o collettivo. E ci siamo dentro esattamente perché il dibattito sul linguaggio inclusivo/di genere si inscrive in forme di linguaggio raffinate, calate pienamente nella modernità e che esistono come suo esito.

IL LINGUAGGIO COME LAVORO

> Il linguaggio è molto più incasinato che inclusivo.
> *Andrea Beltramo, conversazione privata*

Il linguaggio all'interno del sistema-mondo, come direbbe Ramón Grosfoguel, e, nello specifico, all'interno del capitalismo come sistema di relazioni, va analizzato in termini di lavoro (non di impiego); gli scambi linguistici devono essere analizzati in termini di mercato. Questo è ciò che ha fatto Ferruccio Rossi-Landi nel 1968 scegliendo il titolo esplicito *Il linguaggio come lavoro e come mercato* per il libro in cui interseca la questione linguistica con le questioni che operano in qualsiasi scambio interno al capitale: inflazione, alienazione, plusvalore, accumulazione, ecc.,[6] tutti concetti che gettano nuova luce sulle forme dissidenti di linguaggio e di codificazione linguistica e ci permettono di allontanare per un momento le prospettive abituali per osservarlo, il linguaggio, sotto il prisma delle derive del potere e dell'accumulazione: «Il denaro e il linguaggio hanno qualcosa in comune: non sono nulla e muovono tutto».[7]

Le espressioni «linguaggio inclusivo», «linguaggio egualitario» e «linguaggio di genere» hanno genealogie diverse che indicano, tuttavia, problemi simili risolti da prospettive diverse (e talvolta contrastanti). Anche se per la sua genealogia dovrei sentirmi vicina al termine «linguaggio inclusivo», che straripa dal genere e

dunque travolge il binarismo, c'è qualcosa che mi inquieta nel termine «inclusione» per varie ragioni: per l'irriducibilità dell'inclusione nel discorso a una questione di parole, di lingua o anche di linguaggio, come ho già sottolineato, e anche per la desiderabilità del centro di potere che impregna la parola inclusione. Inclusione dove? E perché? E per cosa?

Il linguaggio non diventa inclusivo o egualitario modificando il genere delle parole, né generando elenchi di identità che saranno nominate dagli stessi corpi enunciatori di sempre o dai loro discepoli e aspiranti tali. Qualche anno fa a Barcellona circolava un professore universitario (femminista e di discreto successo) che iniziava le sue conferenze mostrando uno schermo pieno di spillette (la spilletta donna, la spilletta della nerezza, la spilletta della diversa abilità, la spilletta della povertà) e le usava per ironizzare sul fatto che se non appartieni a questi gruppi (se non hai queste spillette) allora non puoi parlare. Il sapere situato di Haraway e il luogo di enunciazione di Mignolo, che è ciò a cui mi riferivo con questo giochetto per niente divertente, non hanno niente a che vedere con gli argomenti trattati, ma con il luogo sociale ed epistemico a partire dal quale ci si avvicina agli argomenti. Il luogo dell'enunciazione non ha a che vedere con un'enumerazione di categorie identitarie all'inizio di un discorso o di un articolo, quasi a mo' di confessione, ma con le conseguenze che queste avranno nell'elaborazione del discorso. Ecco perché, in questo testo specifico, faccio riferimento al linguaggio e al genere per analizzare qual è la relazione tra gli usi della lingua e le violenze associate a questa categoria di analisi.

GENERI E INCIDENTI (ANCHE GRAMMATICALI)

Il disagio tra il linguaggio normativo e l'emancipazione di genere non appartiene al campo della linguistica, ma a quello della politica. E non si può risolvere linguisticamente, appellandosi a una correttezza della lingua o alle sue derive normativiste. Di fatto, la discussione in questi termini è irresolubile. Inoltre, una discussione con questi presupposti è parte del disagio stesso, che si divide su due livelli: la sottrazione della lingua, strappata ai parlanti a favore delle istituzioni, e la non conformità rispetto alla realtà che il linguaggio racconta.

A livello linguistico, la cosa sembra chiara: il genere è un accidente

grammaticale (e mi sembra una definizione ironicamente poetica) come lo sono il numero, il tempo, il modo e il caso, quando si declina. Il fatto che esista un accidente grammaticale che coincide con un incidente sociale è una circostanza abbastanza casuale, ma in ogni caso propizia a generare la perturbazione che segnala un disagio. L'esistenza del genere grammaticale non è il riflesso diretto del sessismo nella società, la questione non funziona in modo così letterale. Di certo, la maledetta resistenza a smuovere e de-normare il genere grammaticale è sì un riflesso chiaro del sessismo. L'offesa e lo scandalo che genera dire *cuerpas*[8] invece che *cuerpos* è sessista: che la parola *cuerpo* sia grammaticalmente maschile è una casualità derivativa. La prova è che lingue con origini comuni e prossimità geografica, come il castigliano e il catalano, hanno sviluppato termini di genere distinto per denominare la stessa cosa, come *atún*, maschile in castigliano, e *tonyina*, femminile in catalano (sia il tonno un esemplare maschio o femmina). In galiziano, per esempio, si usa il femminile *equipa* (squadra), e il suo equivalente in castigliano è *equipo*, e in catalano *equip*, maschile in queste due lingue.

Olor (odore), per fare un esempio ancora meno connotato dal genere, è femminile in catalano, *la olor*, e maschile in galiziano, *o cheiro*. La fantasia che si tratti di parole che contengono sessismo nella loro costruzione grammaticale mi pare una trappola pericolosa, poiché ci porta a credere che le lingue con più o meno incidenza di genere grammaticale siano il riflesso di società più o meno sessiste; e porta a credere anche che le parole siano libere in rapporto ad altri assi, come il razzismo e il classismo, soltanto perché questi assi non coincidono con nessun accidente grammaticale.

Inoltre, se vivessimo in ambienti non sessisti, staremmo già facendo con il genere, anche quello grammaticale, un po' quello che ci pare, senza che le istituzioni ci impediscano di appropriarcene. Invece, dietro alla difesa della correttezza della lingua che prevale sulle esigenze dei suoi parlanti, c'è effettivamente il patriarcato. Il patriarcato, la colonialità, il razzismo, il classismo e il capitale. Molto capitale.

Riprendendo Rossi-Landi, allo stesso modo in cui la persona artigiana diventava operaia e perdeva il controllo dei mezzi di produzione – il controllo

della catena che si sostiene sul suo lavoro, ma della quale non è più padrona –, così noi operaiə linguistichə sosteniamo il linguaggio nel momento in cui lo usiamo, ma senza più avere potere decisionale su di esso, perché gli usi non normativi finiscono per diventare scorretti… anche se io preferisco dire illegali.

Questo allontanamento tra la produzione e il controllo dei mezzi di produzione rinvia al processo di alienazione definito dal marxismo e che Rossi-Landi denominerà, applicandole al suo ragionamento, «alienazione linguistica».[9]

> Se qualcuno passeggia per la campagna, vede un'erbaccia, consulta un libro di botanica e non la trova, non gli viene in mente di dire che quell'erbaccia non esiste, ma che non si trova nel suo libro di botanica. Nessuno può dire a una persona che parla spagnolo «questa parola non esiste». Si può dire che non c'è nel dizionario… La colpa non è mia che uso la parola, ma del dizionario che non è un riflesso accurato del lessico. Molta gente crede che il dizionario della Real Academia Española sia come i comandamenti della legge di Mosè e che infrangendolo si finisca all'inferno.[10]

Questa è la logica ricorrente quando deleghiamo la gestione della vita alle istituzioni: così come non siamo padrone del nostro corpo né lo siamo delle nostre vite, come mostrano le leggi contro l'eutanasia, non siamo nemmeno padrone della lingua che parliamo, dunque possiamo usarla soltanto sotto tutela. La stessa comunità di parlanti addomesticati si occuperà, come in un panopticon, di sorvegliarci e punirci immediatamente davanti a qualsiasi stonatura, segnalando con fierezza gli errori di ortografia o l'uso di parole «inesistenti». Una punizione che presenta un chiaro segno di classe e di razzializzazione quando questo parlare illegale si mischia con la questione degli accenti indesiderabili: con la differenza che passa tra parlare castigliano con accento marocchino e con accento inglese.

Questo è anche l'immaginario aristotelico della lingua, nella sua essenza inalterabile, di fronte alla lingua come esistenza concreta attraverso il nostro corpo: le istituzioni preservano questa essenza o la modificano quando gli fa comodo.

Nel caso delle lingue piccole – e non uso il termine «minori» –, che competono nello spazio con le lingue grandi sia per numero di parlanti che per risorse economiche nel contesto globale e produttivista, il discorso sulla protezione della lingua affinché non sparisca genera le situazioni più disparate. E vale la

pena prestare attenzione, per fare in modo che la difesa della lingua non sia una scusa per delimitare le appartenenze né per generare nuove subalternità; vale la pena cercare di pensare oltre gli strumenti del padrone, parafrasando Audre Lorde, per trovare vie di salvezza che non prevedano la sterilizzazione della lingua per congelamento. Perché in questo caso ciò che si preserva attraverso i processi di istituzionalizzazione non è la lingua, spoglia della sua vibrante plasticità, ma una carcassa sterile che fa riferimento ad altre questioni e la vede ridotta a un prodotto come gli altri. Un prodotto qualsiasi.

QUESTO LINGUAGGIO DI GENERE PERFETTO

> – E nel 1969 l'uomo sbarcò sulla Luna.
>
> – Eh, eh! Non tutti gli uomini!
>
> *Enzo Vizcaíno*

Nella questione del maschile universale o, più esplicitamente, nella battaglia per spodestare il maschile universale, ci sono due linee da tenere in conto. Una è il maschile, la rappresentazione del maschile come neutro, quando ci dicono che siccome è neutro può rappresentare tutti i generi. Ma questo alimenta l'idea della maschilità come obiettiva, naturale, effettivamente neutra, e che tutto il resto sia connotato, artificiale e prodotto.

È un'arma a doppio taglio, perché il maschile come neutro costruisce anche la neutralità come maschile e la femminilità come connotata. Vale a dire: il maschile come neutro tinge anche il neutro di maschilità.

Nel sistema binario sesso-genere, il sistema disciplinante e coloniale in cui si muove purtroppo la maggioranza di noi, che ci conformiamo o meno, esistono soltanto due forme: il maschile e il femminile. Non è che il maschile e il femminile abbiano caratteristiche specifiche, ma tutte le caratteristiche possibili vengono inquadrate nel binomio maschile-femminile. E qualsiasi altra possibilità – mescolare elementi, sovvertirli, capovolgerli, negarli – viene offuscata da questa inquadratura: questi due poli sono il punto di ancoraggio, magari non a livello personale, ma sistemico. Per questo il sistema è un sistema e non una pratica, non un'opzione. E per questo è binario.

Céline Dion, la cantante, ha un marchio di abbigliamento infantile chiamato

Celinununu. Dion lo pubblicizza come se si trattasse di attivismo: cambiare il mondo attraverso costosissimi abiti di genere neutro. Ma non si tratta di abbigliamento neutro. È abbigliamento tradizionalmente maschile: colori neutri nella gamma dei grigi, felpe, tute da ginnastica e molti pantaloni. Le persone che fanno da modello hanno un solo segno che potrebbe rimandare a un genere: l'acconciatura. Non do per scontato il genere di nessuno a partire dall'acconciatura, ma curiosamente tutti i capi sono indossati indistintamente da persone coi capelli corti e con chignon o code di cavallo, eccetto la sezione dei vestiti, dove non c'è nessuno coi capelli corti. Questa stessa dinamica si riproduce costantemente nelle collezioni di abbigliamento di genere neutro: spariscono le gonne, i tulle, i colori brillanti, e tutto finisce per essere maschile. Ovvero neutro.

NOSOTRaS

VOSOTReS

ELLxS

MUCH@S

TODiS

L’altra questione riguardante il maschile universale che ci sfugge più spesso è quella della possibilità dell’universale. Non si tratta solo del fatto di attribuire neutralità al maschile, in gioco c’è anche l’idea che esista un’unica forma che possa rappresentare chiunque, che esista davvero un universale, e che dunque vada ricercato. Ma la disputa per trovare una forma che ci rappresenti tutte (che finisca per -a, per -e, per -i, per -x, per -@, il raddoppio delle uscite o qualsiasi altra forma)[11] è dannosa, poiché continua a insistere sull’idea della rappresentazione universale e continua a confondere l’enunciazione con l’enumerazione, il catalogo. Non solo non esiste un linguaggio di genere perfetto che possa rappresentare tutt*: è che non può esistere, e non desideriamo che esista. Questa angosciosa ricerca della soluzione che risolva il conflitto viene influenzata dal segno dei tempi e dalle nuove utopie (capitaliste) del futuro. Così lo sottolinea Marina Garcés:

> Come definito, tra gli altri, da Evgenij Morozov, il soluzionismo è l’ideologia che legittima e sanziona l’aspirazione ad affrontare qualsiasi situazione sociale complessa a partire da problemi di formulazione chiara e soluzioni definitive. Nato nell’ambito dell’urbanesimo e sviluppato ideologicamente nella Silicon Valley, il termine soluzionismo ha la sua propria utopia: quella di trasportare l’umanità in un mondo senza problemi.[12]

Quello che facciamo quando parliamo al femminile, al neutro, duplicando o utilizzando qualsiasi altra formula, non è risolvere, ma mostrare il disagio, de-naturalizzare, fare rumore, incoraggiare un movimento e intervenire su di esso. Una metafora che ci colloca ancora una volta nella dimensione allegorica del linguaggio. E che ci restituisce il potere sulla nostra lingua attraverso la tensione dei suoi usi illegali. Quando parliamo con la -a, come quando parliamo con la -u, siamo le operaie del linguaggio che assaltano la fabbrica del padrone per collettivizzarla. Tuttavia, sia chiaro, se una di queste opzioni sta sognando di sostituire il padrone, non ha senso nemmeno intraprendere la lotta. Perché il sistema non è una forma, ma un metodo. Il sistema non è la -o, come non è il maschile: il sistema è l’universalizzazione. Così, qualsiasi scommessa per decretare il linguaggio di genere perfetto, quello che includerà chiunque grazie a una lettera, riproporrà tutte le questioni che cerca di rifuggire.

E, naturalmente, qualsiasi confronto tra opzioni dissidenti per vedere chi ha

ragione è un’assurdità. Gli interventi sul linguaggio non sono in opposizione tra loro. Non lo saranno almeno finché esisterà un maschile universale e tutto il resto si situerà nella zona dell’estraneità.

Tra l’altro, la ricerca di un’altra formula universale nasconde ulteriori trappole. Nel 2018 Pablo Iglesias, Ramón Espinar e Íñigo Errejón apparvero in una conferenza stampa con uno striscione che recitava «Nosotras», con caratteri in viola femminista. La logica della formula generica tende esattamente a questo: a trovare un modo per rappresentare lo stesso gruppo di uomini di sempre come il nuovo universale. Questa è la trappola. Allo stesso tempo, chiarisco, siamo ben lontani dal dire che il femminile sia diventato il nuovo universale e, al momento, questo *nosotras* che rappresenta «loro», gli uomini, ha generato una tensione con il patto linguistico, che rende il genere estremamente suggestivo in questa immagine. Tradurre questa tensione che sentiamo nella realtà è una delle funzioni dell’intervento sul linguaggio.

MARIMACHO KILLJOY[13]

Le parole acquisiscono le loro dimensioni di significato in maniera contestuale, ed è necessario comprendere le loro dinamiche in quanto (eco)sistemiche.

La pragmatica «è ciò che ci permette di interpretare correttamente il significato di un cartello con la scritta ‘bambini gratis’ nella vetrina di un’agenzia di viaggi: non è che in quell’ufficio si regalino bambini, ma ci sono offerte di viaggi per famiglie e altri pacchetti vacanza in cui i bambini al di sotto di una certa età non pagano».[14] A questo vorrei aggiungere che ci permette di interpretare che nemmeno le bambine pagano.

La pragmatica del linguaggio è quell’elemento della comunicazione che connota in modo diverso la parola «troia», è la differenza tra quando ce la urlano per strada e quando la usa un’amica come appellativo affettuoso.

E non è una questione di intenzioni: le pareti dell’inferno sono lastricate di buone intenzioni, dice la saggezza popolare. Si tratta di un patto linguistico tra le persone coinvolte nell’atto comunicativo. Una questione di codice.

Sono questi patti che chiamiamo in causa quando alteriamo il linguaggio in maniera dirompente, quando questa alterazione non è legittimata dalla norma, e

nemmeno dalla consuetudine mediata dalla norma. È un uso sorprendente del linguaggio, straniante.

L'altra faccia della medaglia è che la pragmatica interpreta il patto e sull'interpretazione basa la sua efficacia. Ed è in questo movimento interpretativo che mettiamo una cornice attorno alle parole. Non esiste altro modo per farlo, ma non possiamo dare per scontato che ci riusciremo sempre. Ad esempio, la parola *marimacho*[15] parte da una concezione di come deve essere una donna per essere denominata tale, e da quali altri modi di essere richiedono, invece, una denominazione differente. Potremmo dire che è una parola lesbofoba, perché è associata a uno specifico immaginario del lesbismo come anormalità di genere nello spettro ampio dell'espressione di genere. La parola in sé non ha niente di buono né di cattivo, due termini morali che non sono utili per l'analisi, ma storicamente è stata utilizzata come un insulto e pertanto come una forma di disciplinamento di genere, in modo da segnare i limiti di ciò che è etico e di ciò che è indecoroso, punibile. Quando qualcuno mi chiama così, ho bisogno di essere guidata dalla pragmatica per capire cosa mi sta dicendo, cosa contiene questa parola che è quella che io uso come autodefinizione di genere e quella che usano le mie amiche per farmi le coccole, perché sanno che ne sono orgogliosa. Ed è in questo spazio di dubbio che si inserisce la rinegoziazione dei patti linguistici. La parola *marimacho* non è lesbofoba. Non è niente, di fatto. Il patto d'uso può essere lesbofobo ed è, di fatto, il suo patto d'uso abituale. Ma è un patto che dobbiamo permetterci di esplicitare e non dare sempre per scontato, spesso sulla base di affinità di gruppo e spesso con un pregiudizio classista (e a volte anche razzista). Non possiamo aspettarci da* altr* una coscienza del linguaggio spontanea che di base non ha nessuno: tutto si crea sul momento. E la linea di confine è sottile.

Possiamo dire che le origini della parola *marimacho,* come di tante altre, sono stigmatizzanti, oppure che stigmatizzante è l'uso maggioritario che se ne fa. Questo è sicuro. Ma negare la realtà e la possibilità di altri usi vuol dire affermare che i poteri sono padroni delle parole e sono quelli che ne possiedono il significato primo e ultimo. Il loro significato vero. Si tratta, in definitiva, di consegnare loro il linguaggio.

Quest’aspetto è particolarmente delicato quando costruiamo i cosiddetti «spazi sicuri», connotati in funzione di un uso concreto della lingua che consideriamo inclusiva e che indica alcune parole come violente. Le parole in sé non possono essere violenze, nemmeno a livello simbolico. È tutto il resto, tutto ciò che dà forma al linguaggio, a convertirle in violenza simbolica, ovvero il contesto, il tono, l’intenzione, l’occasione, il discorso, chi lo codifica e chi no, e chi lo decodifica e chi no.

Quando Butler parla di discorso d’odio fa riferimento, ad esempio, alle minacce: «In un certo senso la minaccia dà inizio alla messa in atto di ciò che minaccia di mettere in atto; ma nel non metterlo in atto del tutto cerca di istituire, attraverso il linguaggio, la certezza di quel futuro in cui la minaccia stessa sarà messa in atto».[16]

Questa minaccia non è una parola, nemmeno una frase. È il contesto che porta con sé la frase. Quando un’amica mi fa una sorpresa posso rispondere all’emozione dicendo «ti uccido», un’espressione che non è la stessa che ricevo da parte di gruppi fascisti che affermano di volermi uccidere. La carica non sta nella parola. La violenza simbolica che si portano con sé le parole ha a che vedere con chi le enuncia, da che posizione, e che tipo di realtà questo discorso rinforza. Ha a che vedere con l’accessibilità ai mezzi di produzione del discorso, con il fatto che non è possibile difendersi perché questo stesso potere che alimenta il discorso è il potere che assicura che non ci sia uno spazio di replica.

In un testo di molti anni fa, con cui continuo a essere d’accordo, ho scritto della satira come esercizio di attacco al potere. Questo è il significato della figura del buffone: essere un buffone non è una cosa da poco, è chi osa confrontarsi con i poteri in forma scherzosa. Niente a che vedere col ridere di coloro che non possono rispondere, o ridere di chi è vittima per mano del carnefice.[17] L’umorismo, come tutto il resto, non riguarda ciò che viene detto, ma il contesto in cui viene detto, e chi mette in moto questo discorso. Quando si essenzializzano codici inusuali di linguaggio, quando si convertono in una verità, creiamo una cornice di esclusione attraverso l’uso delle parole e la conoscenza del codice specifico. E, alla fine, creiamo un altro codice di appartenenza, come tutti gli altri.

Nel suo libro *Discurso y poder*,[18] Teun van Dijk fornisce qualche buon indizio in questo senso quando afferma che la riproduzione di un codice in una conversazione – compresi i codici razzisti, che sono l'oggetto del suo lavoro – non mira solo all'esclusione di un gruppo da un altro, ma a confermare la propria appartenenza e il rispetto delle regole interne. Questa è una dinamica che si riproduce facilmente nei gruppi dissidenti, in quelli che generano codici idiomatici di appartenenza che non si possono cambiare (a meno che non vengano mutati da posizioni di potere), né mettere in tensione e nemmeno ignorare in alcun modo, perché qualunque uso al di fuori del linguaggio accettabile viene considerato violenza.

Il problema non è tanto il fatto che vengono generati dei codici, né che ci siano limitazioni all'appartenenza a un gruppo di affinità (sempre che ciò non neghi i diritti essenziali), ma che questi codici vengano elevati a categoria morale. Una conseguenza di ciò è la relazione diretta che tracciamo tra linguaggio e realtà, tra linguaggio e soggettività. Il problema è chiudere le parole in una condizione univoca che disattiva la possibilità emancipatoria del linguaggio, per convertirlo in un altro dogma. Perché il sistema non è una forma, è un metodo. Il linguaggio genera la realtà, ma non in maniera così diretta.

Insomma, metto in dubbio la relazione diretta tra l'uso di una parola e la categorizzazione dell'essenza della persona che la usa. Metto in dubbio che l'uso di un termine machista ti renda machista o sia la dimostrazione di quello che sei nell'essenza. E metto in dubbio il suo contrario: che l'uso di un linguaggio sintonizzato sui codici del momento denoti una prassi migliore.

E affermo che la certezza percepita di fronte alla correlazione tra le parole che usiamo e ciò che siamo come categoria essenziale sia una conseguenza della spettacolarizzazione e un metodo semiocapitalista.

OUTSIDE: SILVIA FEDERICI FEAT. GEORGE MICHAEL

> E mi sembra che se tutta questa obbedienza al socialmente corretto contribuisce a ripetere il mondo, solo la libertà radicale di dissentire, mettere in discussione e disfare i modi di disegnare codici e correzioni sociali potrebbe aiutarci a immaginare altri mondi e smontare questo.
>
> *Remedios Zafra, dal prologo di De esto no se habla. Sexo, mentiras y revolución di Laurie Penny*

Il 7 aprile del 1988, George Michael venne arrestato da un poliziotto sotto

copertura in un bagno pubblico di Beverly Hills, accusato di atti osceni.

Come ha spiegato lui stesso in diverse interviste, si trattava di una scena tra quelle più comuni nella cultura gay: vai al bagno, qualcuno ti fissa, tu sostieni lo sguardo e lì inizia un gioco sessuale, ovviamente consensuale, tra due persone adulte. Il fatto è che, in questo caso, una delle due persone era un poliziotto in borghese e il gioco in questione pare rientrasse tra le attività criminali, e così George Michael finì arrestato. Non è tutto: il seguito di questa vicenda è stato la condanna di tutte le sessualità dissidenti attraverso il disprezzo diffuso in modi inimmaginabili sulla stampa.

Da un'analisi degli archivi dei giornali, una delle cose che più colpiscono dell'evento è l'enorme quantità di notizie che danno per scontata la sequenza bagno + uomini + polizia + detenzione e come il modo stesso di narrarla serva a disciplinare il genere. Qual è l'elemento criminale in tutto ciò? Flirtare con gli uomini? Farlo in un bagno pubblico? Flirtare con un poliziotto? La naturalizzazione della sequenza È il messaggio, non che George Michael fosse appassionato di *cruising*. Il messaggio è che esiste un sistema di ordinamento sessuale che stabilisce quale sesso è lecito, morale e legale, e quale no. Il sesso tra uomini o tra donne è male. Il sesso tra più di due persone: male. Il sesso negli spazi pubblici, anche se riservati come un bagno: male. Il sesso per soldi: male. Il sesso per vizio, per piacere, per noia, per sport, anche se tra uomini e donne: male, poiché l'eterosessualità non c'entra soltanto con l'essere uomini e donne, ma è soprattutto essere bravi uomini e brave donne. Questo regime persegue e condanna all'ostracismo qualsiasi forma di sessualità non ammessa: crea il margine. Allora, noi persone relegate al margine, invece di rimanere a casa a piangere, risignifichiamo la situazione e la convertiamo in (sotto)cultura. E la sottocultura dei bagni è un grande risultato. Ma il regime persegue questa cultura e tenta di umiliarla, quando in realtà è una sua creazione. È la creazione di chi ha connotato una cosa abbastanza stupida – due tizi che si incontrano in un bagno in un pomeriggio qualsiasi – come una pratica abietta con implicazioni morali e conseguenze legali.

Fare del sesso nei bagni una sottocultura è una forma di risignificare tutta questa carica imposta. E George Michael ha risignificato l'intento di umiliazione

da parte della moralità eterocentrata lanciando un pezzone intitolato *Outside* (Fuori), per alludere a chi sta fuori dall'armadio. Nel video, i bagni pubblici si trasformano in una discoteca meravigliosa e lui appare vestito da poliziotto, giocando con un'altra forma di sottocultura dei margini sessuali: l'immaginario *leather* e l'immaginario delle «uniformi». Colpaccio! Non solo per lui, ma per tutte noi.

Grazie, George.

Risignificare è fondamentalmente il processo di dare un nuovo significato a qualcosa, sia esso un evento storico, un comportamento, una parola… Il libro *Calibano e la strega* di Silvia Federici[19] ha risignificato la figura delle streghe e le ha rivendicate come elementi cruciali delle loro comunità precapitalistiche, come donne con conoscenze ancestrali, con potestà sui loro corpi e la loro sessualità, che soffrirono un genocidio che ancora oggi fa rabbrividire tutte le donne. La figura stereotipata della strega, questa donna vecchia, brutta e cattiva (scelgo intenzionalmente questi tre aggettivi) che impariamo a guardare con disgusto e sospetto, con rifiuto, ora viene considerata come nostra antenata eroica, e l'idea che si ha di lei cambia completamente. Anche questo è risignificare.

Grazie, Silvia.

La violenza è il reale. Il simbolico, anche se è partecipe di quella violenza, è risignificabile. Se le parole sono univoche, tutta questa possibilità di risignificazione e di occupazione del significato sparisce. Se insistiamo sul fatto che il significato delle parole è contenuto nelle parole e non nel loro contesto, stiamo perdendo la possibilità della risignificazione e, con essa, entriamo in una deriva infinita e irresolubile, finché non perdiamo tutta la genealogia dell'oppressione, tutta quella che ci unisce alle resistenze storiche che ci hanno fatto arrivare collettivamente al presente dal quale ci nominiamo. Perdere la possibilità della risignificazione sa di una solitudine tremenda, e anche un po' di sconfitta.

LA VERITÀ È IL CONTRARIO DEL REALE

Nella relazione diretta tra parole e realtà esiste una confusione (dal punto di vista di chi usa il linguaggio, perché a livello teorico sembra tutto abbastanza

risolto) sul segno linguistico. Si è diffusa ampiamente l'idea che ciò che si nomina è ciò che configura la «tua» realtà, con i famosi esempi delle mille parole che alcuni gruppi umani hanno a disposizione per designare la neve, poiché vivono immersi in essa. L'esempio della neve è facile: non è che il vocabolario generi più neve, ma più neve genera più vocabolario. E la cosa diventa più interessante quando parliamo, ad esempio, di colori. Mi piace molto il lavoro della linguista Elena Álvarez Mellado che ci spiega, ad esempio, che ci sono lingue che considerano il verde e l'azzurro come tonalità distinte dello stesso colore. E che, di fatto, il rosa e il rosso hanno nomi ben differenziati ma potrebbero essere considerati uno rosso pallido e l'altro rosa intenso.[20]

Secondo le teorie del relativismo linguistico queste differenze fanno sì che due parlanti, di una e dell'altra lingua, vedano il mondo in maniere differenti. Questa proposta, di cui si discute da decenni, non può essere intesa in modo assoluto e isolata dal resto dei condizionamenti sociali, di fatto ignorando che molte di noi, ad esempio, sono esposte a varie lingue, e che anche le nostre lingue materne sono state mediate dalla normativizzazione e filtrate dal disciplinamento di classe. E, soprattutto, non si può intendere in senso opposto: cambiare il modo di nominare non cambia il reale, non modifica il mondo. Non in maniera letterale, né immediata. Non esiste un incantesimo. Non esiste perché stiamo parlando di immaginari, di ciò che resta fuori dall'interpretazione del linguaggio e delle costruzioni sociali a cui siamo abituati. L'immaginario, appunto, è ciò che Pierce (Charles S.) denominerebbe «l'interpretante» e che semplifichiamo chiamandolo «immagine mentale».

In altre parole, se pensiamo al linguaggio a partire dalla sua componente trasformatrice della realtà, stiamo considerando la rappresentazione (il suono, la grafia, il disegno…) e ciò che è rappresentato (la cosa materiale). Ma tra i due elementi c'è l'immagine mentale, l'astrazione che facciamo del reale per convertirlo in parole (o disegni, meme, ecc.), il ponte necessario tra il reale e la sua narrazione. Questa immagine è la cornice mentale dell'azione di Bhaduri, sono le possibilità di significato che vengono date su un piano astratto che non è più la materia del reale, né la materialità della sua espressione. Qualsiasi narrazione, compresa quella della propria esperienza, è una costruzione mediata

da un’infinità di condizioni, compresa una condizione politica.[21]

Non esiste linea diretta tra il narrato e il vissuto che non passi per la soggettività. E questa soggettività è un legame essenziale per l’azione trasformativa attraverso il discorso. Ad esempio: tra organizzare una «conferenza di donne» in cui le partecipanti sono tutte bianche, eterosessuali o con abilità secondo la norma (e scelgo queste categorie perché, come sappiamo, sono trattate come neutre) e farlo usando la stessa espressione per intendere donne con condizioni diverse, c’è una differenza. Queste condizioni influiscono sull’immagine che la parola «donna» ha per chi traduce la cosa in parola e la parola in cosa.

Questa soggettività che traduce, naturalmente, non è pura, ma filtrata dai diversi sistemi, dall’ambiente, dal contesto, dalle consuetudini, ecc. La parola non cambia la cosa, a meno che non cambi anche la proiezione soggettiva. Questa confusione facilitata dal contesto semiocapitalista, che ci spinge a vivere su un piano simbolico a scapito della materialità, è ciò che ci convince che una modifica sul piano simbolico comporterà un cambiamento parallelo e immediato sul piano materiale, incanalando buona parte del nostro dissenso, di nuovo, verso il piano simbolico a scapito di quello materiale.

Quello che è andato storto nella trasmissione del messaggio del suicidio di Bhubhaneswari Bhaduri sta su questi due piani: da un lato la stretta tra la violenza coloniale e il fallimento della resistenza, che hanno impedito che il suo potesse essere un atto esemplare; dall’altro il fatto che non esistesse alcun immaginario della capacità decisionale di Bhaduri, e così il suo messaggio si è perduto nel percorso tra il reale e la narrazione.

Questa rappresentazione mentale proiettata verso il reale attraverso artefatti come parole o disegni è una creazione dell’essere umano e, come tale, possiamo considerarla un’opera linguistica. Ciò che rimane fuori è la realtà.

L’alienazione linguistica, dicevamo qualche pagina fa, è la situazione in cui noi, le operaie del linguaggio, noi che lo facciamo esistere, non abbiamo accesso al controllo dei mezzi di produzione. Le forme, l’applicazione, le possibilità e i limiti del linguaggio vengono dati a partire dalle istituzioni, in maniera gerarchica, e le sue deviazioni (la sua riappropriazione) sono perseguite da una

sorta di polizia e da squadre di sorveglianza. Noi operaie linguistiche a malapena possiamo far parte della catena di montaggio e, di conseguenza, la distanza tra il reale e la nostra narrazione cresce sempre di più.

Il vissuto e il narrato passano per gli strumenti del padrone, e noi siamo sorvegliate dal padrone. Se Debord affermava che «nel mondo realmente rovesciato, il vero è un momento del falso», possiamo pensare che, in questo mondo realmente rovesciato, il vero si oppone al reale. Abbiamo, così, due categorie risignificate dall'idiosincrasia dei tempi: il reale, che è la cosa, e la verità, che è il segno della cosa, la narrazione della cosa. In un mondo semiocapitalista – con la convinzione genuina, ma errata, che cambiando le parole possiamo cambiare immediatamente la realtà, davanti alla dimensione del disastro continuo che abitiamo – le narrazioni, le verità, entrano in una feroce competizione. Spinte dal sistema a vivere nel simbolico, in questo mondo realmente rovesciato, il piano simbolico smette di essere la codificazione del reale per convertirsi nella sua decodificazione. Invece di essere un'interpretazione tra tante altre, tutte con il proprio carattere di elaborazione, ogni interpretazione si presenta come la scoperta ultima delle ragioni profonde che si celano sotto il reale. La quintessenza della pastiglia rossa di Matrix in una logica di obsolescenza programmata e di *timelines* in cui tutto è sostituito dal nuovo, per il semplice fatto che è nuovo.

Il reale allora si trasforma in finzione: Matrix. E la nostra lettura particolare del reale si converte nella verità.

Ed è così che la verità è l'opposto del reale. Non si tratta di un complemento o di un'interpretazione, ma di due piani concettuali opposti e che forse si escludono a vicenda.

Il fatto che queste verità si siano moltiplicate in maniera esponenziale non le rende meno vere. La distanza tra il segno e la cosa, tra il reale e la sua narrazione trasformata in verifica, genera molte verità che lottano tra loro per diventare la verità unica. Per vedere quale interpretazione del reale raggiunge più verità rispetto al reale. Quale ha più ragione tra le forme nascoste sotto il reale. E poiché si tratta di una lotta per la verità unica, non si distingue tra la verità proposta dal padrone e la verità proposta da equivalenti, anche se diversi. La

partita si gioca tra la verità e tutto il resto: le bugie.

I dibattiti esplosivi, le battaglie tra distinte prospettive del femminismo o tra femminismo e teoria queer, con questioni che vanno avanti da decenni e che riemergono con un antagonismo assoluto, hanno a che vedere con questa nuova relazione tra il segno e la cosa, e con la lotta per la verità più che con la trasformazione della realtà. Una questione che rimane sempre relegata al dopo o al collaterale.

I dibattiti, sottolineo, hanno conseguenze sul reale, ma non sempre partono dal reale. La stessa concezione semiocapitalista che ci spinge a vivere nel simbolico a scapito della sua materialità ci convince che la modifica del piano simbolico, semmai, comporterà una trasformazione parallela e immediata sul piano materiale, canalizzando buona parte del nostro dissenso, di nuovo, verso il piano simbolico a scapito del piano materiale. Una lettura del reale, torno qualche passo indietro, totalmente mediata dai sistemi di produzione del discorso che non ci appartengono in alcun modo, dei quali a malapena siamo le operaie. Poco importa che la catena di montaggio si chiami neoliberalismo, o si chiami femminismo o marxismo. Perché il sistema non è una forma, è un metodo. E lo stesso metodo finisce per dare risultati identici anche se in forme diverse. Modifica solo il livello simbolico.

Per questo ciò che è simbolico, in tempi di semiocapitalismo, è il grande piano di disattivazione. Perché mentre agiamo nel e a partire dal simbolico, il livello materiale rimane inalterato oppure ridotto all'irrilevanza.

Dice Ingrid Guardiola:

> Si parla di fake news come se ci fossero notizie vere, mentre i cinegiornali, dalle loro origini all'inizio del 20° secolo, sono sempre stati legati alla ricostruzione o messa in scena degli eventi. Di fatto, la maniera migliore di arrivare a una qualche verità (comunque sempre parziale) è a partire dall'analisi sistemica dei discorsi pubblici. Questa prospettiva invita a disimparare tutti i meccanismi di costruzione dell'ideologia di qualunque discorso, a capire il suo carattere posizionato e artificioso, a dominare il codice. Come se tutta l'informazione sul mondo non fosse altro che un'ipotesi che ci serve come punto di partenza, non di arrivo. Inoltre, il discorso ufficiale ed egemonico dei media è sempre escludente, lascia fuori più voci di quelle che include. Pertanto, la domanda più produttiva non è quella che ci invita a pensare se una cosa è una verità o una bugia, ma perché leggiamo la realtà in un certo modo e quali sono le derive etiche di un approccio alla realtà, con tutto il suo carattere complesso e fittizio, con tutto

il suo arsenale retorico, con tutto il suo sostrato ideologico.[22]

Capire come mai interpretiamo il reale in un certo modo è un processo di emancipazione. Ma arrivare a una verità chiusa riporta il processo alla sua forma intrappolata. Sostituisce un padrone con un altro, magari più gentile ma, dopotutto, pur sempre un padrone. Nel momento in cui il segno si allontana dalla cosa e appartiene soltanto alla sfera della speculazione, si verifica un fenomeno inaspettato: come abbiamo sottolineato, non è che la verità unica scompaia perché incapace di sostenersi nel vuoto; piuttosto, una volta slegata dalla realtà, la verità si moltiplica.

È così che funziona il fenomeno delle fake news. Il segno, la notizia, non ha bisogno di essere reale, ma aspira a esserlo. Tutte le fake news aspirano alla verità, l'aspirazione originaria anche di quelle che Ingrid Guardiola chiama con ironia le *true news*. Il risultato è un grande e spettacolare festival di verità irreali che competono tra loro per guadagnare uno spazio di esistenza, per ottenere di essere nominate. E fuori, in un mondo a parte, in un'altra dimensione, abbiamo la realtà.

João França mi mette sulle tracce di ciò che si definisce «il dividendo del bugiardo», termine coniato da Yasmin Green, direttrice di ricerca di Jigsaw. La giornalista Kelly McBryde riassume così il concetto: «Smascherare materiale falso, come video, audio o documenti, o manipolato, può alimentare la convinzione della falsificazione. Come risultato, anche quando la falsità verrà dichiarata, sarà difficile che il pubblico riterrà credibile qualsiasi informazione su quel tema». [23]

Quando tutto è falso niente può essere vero e, di conseguenza, tutto può esserlo. Così la verità non sparisce (il sistema è un metodo), ma si moltiplica iperesponenzialmente, verso la totalità. Se tutto è verità, niente è verità.

E persino quando tutto e niente è vero, non significa che tutto e niente sia reale.

VERBOSITÀ E INFLAZIONE LINGUISTICA

Dice Franco Berardi che l'emancipazione del segno dalla sua funzione referenziale è una tendenza generale della tarda modernità. Dice anche che «nelle condizioni attuali del capitalismo finanziario, l'incremento del capitale

monetario non ha bisogno di passare per il processo di produzione di beni utili per acquisire più denaro alla fine dello scambio». Vale a dire che il denaro si trasforma in altro denaro attraverso processi virtuali di circolazione. E la sua unica relazione con il reale sono le conseguenze economiche di questa circolazione. Il reale non è più consustanziale, ma collaterale. È quello che Berardi chiama il «capitalismo finanziario autoreferenziale».[24]

L'inflazione è un fenomeno economico che riflette la diminuzione del potere di acquisto della moneta. Vale a dire, questa stessa moneta simboleggia un pezzo sempre più piccolo del materiale. Così, di fronte all'alienazione linguistica (un'alienazione che, ricordiamolo, è data dall'istituzionalizzazione della lingua, dall'accademizzazione della conoscenza, dalla normativizzazione del linguaggio e dalla sua costituzione in quanto cornice di appartenenza, così come dalla vigilanza ferrea sugli usi della lingua e dal controllo dei mezzi di produzione del linguaggio…), di fronte a tutto questo, sembra che il movimento quasi spontaneo che si apre davanti a noi sia la creazione emancipata di parole, termini, concetti, segni che non nascano dagli strumenti linguistici del padrone. Tuttavia, se il meccanismo principale della contemporaneità capitalista è la produzione di significato, se questo sistema ci ha convertito tutt*, ancor prima che potessimo rendercene conto, in un «cognitariato», vale a dire, in lavorator* cognitiv* obbligat* a produrre significato come prima stavamo producendo macchine o figli che fossero i nostri pezzi di ricambio nelle fabbriche, se è così, allora produrre parole e concetti non ci emancipa, ci intrappola. Perché gli strumenti del padrone non sono le parole, ma il loro contesto e i suoi processi. Ci intrappola sul piano del capitale, ci intrappola sul piano simbolico della produzione di verità e genera uno scarto costante nel confronto per omologarci a partire dall'alto. Perché per la produzione di parole e concetti è necessaria una specializzazione tecnica che ci invoglia a dominare i mezzi di produzione, ma questi mezzi non potranno mai essere collettivizzati perché il metodo stesso implica una barriera insormontabile. Una barriera di classe. E la classe, lo sappiamo, non è un fatto isolato, ma è attraversato da tutto il resto: la razzializzazione, il genere, l'origine, le abilità…

Il linguaggio non è più un semplice strumento per la rappresentazione del processo economico, ma si è

> trasformato nella principale fonte di accumulazione, deterritorializzando costantemente l'ambito dello scambio. La speculazione e lo spettacolo si intersecano, data l'intrinseca natura inflazionistica (metaforica) del linguaggio. La rete linguistica della semioproduzione è un gioco di specchi inevitabilmente perturbato da crisi di sovrapproduzione, bolle ed eccedenze.[25]

L'inflazione linguistica è un fenomeno speculativo di impoverimento delle povere e arricchimento delle ricche, di quelle che hanno il potere di speculare. La moltiplicazione dei segni fa sì che essi si riferiscano a frammenti sempre più piccoli di realtà, affinché le parole che abbiamo dicano sempre meno. Finché non riusciamo a malapena a dire qualcosa.

I* subaltern* non possono parlare.

---

1 Berardi «Bifo» F. intervistato in Gago V., *'La felicidad es subversiva'*, «Página/12», consultabile su pagina12.com.ar, 12 novembre 2008

2 Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini e Castoldi, Milano, 2008

3 Zafra R., *Ojos y capital*, Consonni, Bilbao, 2015, p. 19

4 Come spiega ampiamente Jonathan Beller

5 Guardiola I., *Releer a Debord*, in Debord G., *Contra el cine. Obras cinematográficas completas (1952-1978)*, Caja negra, Buenos Aires, consultabile su lab.cccb.org, 2019

6 Rossi-Landi F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano, 2003

7 Berardi «Bifo» F., *And. Phenomenology of the end*, Aalto University, Helsinki, 2014, p. 121

8 In aree femministe di lingua castigliana si utilizza spesso la parola *cuerpa* per intendere «corpo» (nota della traduttrice)

9 Rossi-Landi F., 2003

10 Javier López Facal intervistato in Rivera A., *'La Real Academia sigue haciendo un diccionario arcaico, como del siglo XVIII'*, «El País», consultabile su elpais.com, 4 marzo 2011

11 Tra le soluzioni adottate nel contesto italiano menzioniamo le più diffuse: -*, -ə, -u, -x, -ɜ, -@. L'immagine precedente mostra le diverse opzioni possibili in castigliano per le parole «noi», «voi», «loro» (che in questa lingua presentano, nella variante standard, una forma maschile e una femminile), «moltx», «tutt*» (nota della traduttrice)

12 Garcés M., *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcellona, 2017, p. 55

13 Sempre in onore della *feminist killjoy*, la guastafeste femminista Sara Ahmed

14 Álvarez Mellado M. et al., *Anatomía de la lengua. Historias, curiosidades y porqués del idioma*, Vox-Larousse, Barcellona, 2016, p. 31

15 Castigliano per *butch* (nota della traduttrice)

16 Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 13

17 Vasallo B., *¿Quién teme a la sátira lesbofeminista?*, «Pikara», consultabile su pikaramagazine.com, 16

aprile 2015

18 van Dijk T., 2009

19 Federici S., *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano, 2020

20 Un eccellente lavoro divulgativo di questa linguista è Álvarez Mellado M. et al., 2016

21 Brah A., *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011

22 Guardiola I., *Algoritmes: la nova servitud voluntària*, «El Món d'Ahir», 12, 2019, p. 165

23 McBride K., *The 'Liar's Dividend' is Dangerous for Journalists. Here's How to Fight It*, «Poynter», consultabile su poynter.org, 17 maggio 2019

24 Berardi «Bifo» F., 2014, pp. 125-126

25 Berardi «Bifo» F., 2014, pp. 94-95

L’ESISTENZA INNOMINATA

Nella società dello spettacolo il simbolo è più reale dell’oggetto, e l’oggetto rimane, semmai, un premio di consolazione. L’immagine non è una realtà aumentata, è la realtà a essere un’immagine diminuita. In questo contesto di riproduzione della realtà, o anche di produzione della realtà per la sua riproduzione spettacolare (tipo quando facciamo qualcosa unicamente per poterla mostrare, per raccontarla a posteriori o per postarla su un social network), l’iconicità della frase «quello che non si nomina non esiste» acquisisce dimensioni inquietanti. Perché la visibilità che emergeva come processo di emancipazione, come occupazione dello spazio sociale, rimane inscritta in questa cornice (inedita) che afferma che se nessuno ti guarda non sei nessuno. Questo è il contesto inedito in cui sorge la nuova servitù dell’apparenza.[1]

«Lo spettacolo» – ci dice Debord – «non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale tra persone, mediato da immagini».[2]

L’intervento politico del linguaggio deve considerare questo complesso terreno di gioco.

«Ciò che non si nomina non esiste», in questo contesto spettacolare, configura condizioni di esistenza e dà un resoconto corretto di come l’esistenza si produce… O, meglio, di quando si produce. E afferma che l’esistenza è nella misura in cui è rappresentata. È la conseguenza della sua rappresentazione, non è precedente a essa. L’esistenza è, primariamente, segno, ed è attraverso il segno che diventa reale.

Esistere non è più sufficiente per esistere.

Al soggetto che dà esistenza viene attribuita un’esistenza completa, ma il suo non è uno sguardo qualsiasi. Lo sguardo e il riconoscimento tra pari non servono a nulla, e nemmeno gli sguardi subalterni. Lo sguardo che dà esistenza, e che ci concederà questo occhio divino della modernità, è uno sguardo sul nostro spazio

simbolico. E in ogni caso, vedere non è sufficiente: è necessario interpretare. Noi vogliamo che sia la verità a essere vista e riconosciuta, non il reale.

La mestruazione di Bhaduri, che non viene letta nel suo senso originale e quindi non esiste, è ciò che scompare dal racconto. Ma la mestruazione è esistita.

In questo vedere, che non è solo guardare, si situa una sorta di sincronia tra la propria soggettività e l'esistenza sociale che passa per il simbolico, per il riconoscimento della propria verità spettacolare.

Eppure, essere nominata è un processo della soggettività, lo spazio (ci dice Avtar Brah) dove si sviluppano i processi che dotano di senso la nostra relazione col mondo: «È la modalità in cui la natura precaria e contraddittoria del soggetto-in-processo significa o sperimenta sé stessa come identità».[3]

La parte emancipatrice della frase «ciò che non si nomina non esiste» si riferisce a un riconoscimento sociale, ciò che Butler intende quando afferma: «È nell'essere interpellata entro i termini del linguaggio che una determinata esistenza sociale del corpo diviene in primo luogo possibile».[4]

La posta in gioco non è, quindi, l'esistenza. È l'appartenenza, è l'esistenza dentro un gruppo, non nel vuoto. Anche quando si tratta di un'esistenza abietta, anche quando il nome è un insulto. Arrivate a questo punto, le domande che possiamo lasciare aperte riguardano il gruppo di appartenenza: davanti a quale gruppo, a quale di essi, stiamo rivendicando un'esistenza nominativa? E perché, per cosa? La sincronia tra esistere nel simbolico (in termini di verità) ed esistere nel materiale (in termini di realtà) sparisce ogni volta che c'è un errore nel codice che mette in relazione il messaggio emesso e la lettura di questo messaggio. Ogni volta che la mestruazione di Bhaduri si trasforma in una gravidanza. Correggere questa asincronia fa parte dell'azione politica. Ma è politica anche restituire il riconoscimento dell'esistenza all'esistenza stessa, specie in tempi di semiocapitalismo. Al reale, senza alcuna delega.

IL DIRITTO ALL'INTRASCENDENZA

Tra i movimenti urbani di emancipazione è molto diffusa l'idea che lo spazio politico per eccellenza sia l'esterno, il pubblico, il visibile e anche l'eroico, intendendo come eroico le grandi azioni pubbliche individuali o collettive.

La questione non riguarda esclusivamente lo spazio pubblico e, di fatto, se il

privato non fosse uno spazio politico di prim'ordine non ci sarebbero leggi che intervengono specificamente su di esso. Se il privato si identifica, nell'immaginario urbano e moderno, come uno spazio poco politico, poco interessante per la politica, è soltanto perché è stato designato come proprio di chi è stato espulso dalla vita politica, non il contrario. Man mano che cresce la subalternizzazione di alcune vite-categorie, gli spazi che esse occupano vanno perdendo di valore e, al contempo, in questi spazi senza valore si vanno relegando e rinchiudendo le donne, i bambini, le persone malate e divergenti, in qualsiasi accezione del termine… senza poter più tornare a occupare lo spazio pubblico se non sotto la tutela di un padre, un marito, un padrone o una legge dello stato.

Rita Segato fa una distinzione tra dualità e binarismo. Nella dualità ci sono due sfere di significato complete che interagiscono, ma nessuna si trova in una condizione di subalternità. Nel passaggio al binarismo esiste solo il soggetto, e tutto il resto diventa il contrario di quel soggetto, che è chi enuncia. Chi ha il potere di enunciare. L'uno e l'altro. Il neutro e il connotato.

Lo dice in questo modo:

> Questa struttura duale viene catturata e riformattata dal binarismo coloniale che si impone. La struttura binaria è il risultato della cattura moderna della dualità reciproca, anche se gerarchica, del mondo-*aldea*. Nel mondo caratterizzato dal binarismo della modernità, l'altro dell'Uno è privato della sua pienezza ontologica e ridotto a compiere la funzione di *alter*, l'altro rispetto a un Uno che è rappresentante e referente della totalità. Questo ruolo dell'Altro (femminile, non bianco, coloniale, marginale, sottosviluppato, deficitario), come hanno dimostrato Edward Said e tutta una generazione di teorici postcoloniali, diventa la condizione di possibilità dell'esistenza dell'Uno (soggetto universale, umano generalizzabile, con la U maiuscola). Il suo tributo (la disposizione al dono di sé che da lui si estrae) fluisce verso il centro (la piattaforma del soggetto umano universale), lo costruisce e lo nutre.[5]

Nel semiocapitalismo, lo spazio privato non è la casa iperconnessa, ma tutto quello che non può essere trasformato in un prodotto simbolico. Esiste qualcosa che non può essere trasformato in prodotto simbolico? No. Ma ci sono cose che non vogliamo associare alla nostra immagine. Se qualcosa esiste, forse sta stretto tra la felicità obbligatoria, la bellezza, il successo e la gioia di vivere con cui costruiamo la nostra esistenza-prodotto, il nostro brand, e tutto quello che non mostriamo per non appartenere alla bruttezza: è il fallimento, l'abbandono, i

tradimenti, la viltà, le funzioni corporee (cacare, russare, ingrassare, invecchiare…), tutto quello che si sta salvando dal capitale. Forse.

Forse, l'unica cosa che ci rimane di nostro, di privato, di reale, è ciò che meno amiamo di noi e delle nostre vite.

No.

Ciò che si salva dal capitale è quello che il capitale ci insegna a odiare di noi stesse. È ciò che esso ha considerato improduttivo e che ora si affretta a salvare e a lanciare nello spettacolo. Ed ecco dove ci rimane una crepa, una linea di fuga.

Silvia Rivera Cusicanqui spiega che la presunta individualità «occidentale»[6] è in realtà un processo di omogeneizzazione. Che l'idea di essere diversi per il fatto di vestire in un certo modo cerca di sviare l'attenzione dal fatto che ci riforniamo tuttx dalla stessa catena di produzione e che non c'è quasi nessuna possibilità di farlo in altro modo. Concretamente, dice:

> Nel mondo nordatlantico dominante e in tutte le sue forme di esistenza locale, qui in Bolivia e fino all'ultimo angolo di sud dove esiste questo pensiero dominante, l'individualità non è altro che un'uniformazione, un'omogeneizzazione e, in ultima istanza, la scomparsa delle particolarità. Penso alle esperienze che ho fatto nella comunità aymara, in cui l'individualità e la particolarità erano realmente rispettate. (…) Bambini che fin da piccoli mostravano vocazioni individuali e invece di uniformarli con la forza si provava a coltivare questa particolarità perché era un modo di riconoscere la loro condizione di individui creatori e creativi; e questo non vuol dire attaccare la comunità, si trattava di forme di insegnamento che non prevedevano la sottomissione a un unico standard di condotta. Quindi, la cosiddetta episteme occidentale (…) non crea individui capaci di funzionare nella loro pienezza creativa e che possano dare spazio alle creatività e alle particolarità di gusti, colori, scelte, e persino di condotte sessuali. Possiamo dire, in ultima istanza, che l'episteme nordatlantica nel processo educativo è riduzionista, omogeneizzante, totalizzante e profondamente autoritaria.[7]

Mercedes Peón mi racconta che il paese era un ambiente perfetto per la creazione collettiva. Mi racconta che la pazza del villaggio era la pazza del villaggio, ma non era rinchiusa chissà dove fuori dal paese, né la si trattava come qualcosa di esogeno, sbagliato, inaccettabile. Dalla pazza del villaggio nessuno si aspetta che si comporti come gli altri, ma come sé stessa, e tra tutti ci si prende cura di lei affinché questa «sé stessa» non le sfugga di mano.

Mia zia era la pazza del villaggio. Come me parlava da sola, a voce alta, ma lei non sembrava accorgersene, sembrava non capire quando era opportuno farlo e

quando no. La ricordo a messa, ma non ricordo se anche lì parlava da sola, nel bel mezzo del silenzio liturgico. Io mi sedevo con lei la sera, e mi raccontava cose che mi sembravano stupende perché ho sempre avuto una predilezione per il realismo magico. Aveva un odore dolciastro, un misto di sudore e campagna. Si dice che sia emigrata in Francia e che sia tornata per un motivo che non abbiamo mai saputo, ma quando lo abbiamo chiesto in giro le donne più anziane lasciavano emergere il dubbio che fosse stata violentata. In realtà, queste informazioni non riguardavano mia zia, ma noi stesse; era un modo di insegnarci la violenza sessuale, una forma di disciplinarci nel timore che uno stupro ci trasformasse in una donna con lo sguardo vuoto che cammina per la campagna parlando da sola. Dopo molti anni, e dopo essere stata violentata anch'io, ho preso per anni l'abitudine di iniziare le lezioni dicendo che tre donne su dieci sono state violentate. Ogni volta facevo il calcolo di quante di noi erano nell'aula e le alunne che alzavano la mano confermavano sempre, sempre, la statistica, e anche quando sembrava che la statistica non funzionasse, si avvicinava qualcuno alla fine della lezione a dirti in privato che era lei che mancava, perché non sapeva ancora come esprimerlo; e alcune volte questa statistica falliva perché la persona che mancava era un uomo violentato da un altro uomo (durante l'infanzia, in un bar, da un fidanzato, da un prete, da un professore di ginnastica, da un nonno) e non sapeva bene come nominare la cosa… Dopo tutto questo, dopo aver visto come tutte noi ci riprendiamo, e che anche se ci rimane la rabbia attaccata alla pelle la testa rimane al suo posto, oggi capisco che forse sì, hanno violentato mia zia. O forse no, e la diaspora da Chandreza de Queixa – un paesino senza luce né radio, né tv, né macchine, né estranei, né rumori, né fabbriche, né orari, né padroni, né campanelli, nient'altro che campagna – verso una città come Parigi, la Parigi feroce, era motivo sufficiente per tornare al paese e passare il resto dei giorni camminando per le campagne, disconnessa dal mondo, perché mia zia aveva già capito cosa veniva dopo questo mondo.

Mia zia portava al pascolo il bestiame di famiglia, insieme alle sue compagne invisibili agli altri, e passava le giornate in giro. Quando volevamo avere sue notizie e non la trovavamo, bisognava chiedere alle vicine. Altre volte, quando si allontanava e calava la notte o arrivava un temporale o una cosa così, chiunque

la incrociava le diceva di tornare a casa, perché era troppo lontana e le dicevano che sarebbe arrivata la notte, la tormenta o qualcosa del genere.

Daniel Ahmed sostiene che le leggi adottate in materia di diversità sessuale e di genere in Marocco sono state il frutto del processo di intersezione tra la colonizzazione europea, il fondamentalismo islamico e l'emergere degli stati-nazione islamici, e che prima queste leggi non esistevano come noi le conosciamo. Nessuno si identificava con l'essere *marica* o *bollera*,[8] esattamente come nessuno si identificherebbe, mi dico, con l'essere eterosessuale. La gente faceva cose e basta, nei limiti sociali, culturali e religiosi specifici di ogni regione. Non sto dicendo, né nessuno dice, che avresti potuto presentare la tua fidanzata a tua madre come se nulla fosse, ma la verità è che nessuno presentava la fidanzata alla madre come se nulla fosse, a meno che non avesse l'intenzione di sposarla. Il punto è l'arrivo della modernità occidentale, dei movimenti islamisti e del modello stato-nazione, e dunque l'avvio di una legislazione che ha iniziato a dividere le persone in omosessuali ed eterosessuali. Più di un secolo dopo, questo stesso ambiente colonizzatore si sente più progredito e punta il dito contro l'ambiente colonizzato, indicandolo come omofobo, senza assumersi nessuna responsabilità in tutto il processo di significazione.[9]

Paqui Perona dice che quando noi *gagé* ci siamo fissate con il latte in polvere per i neonati abbiamo perseguitato – usando tutti i nostri apparati di potere, la medicina regolamentata, le case farmaceutiche, i servizi sociali, le televisioni e tutto il resto – le donne gitane perché allattavano, finché molte di loro hanno smesso di farlo. Una generazione più tardi, non è durata tanto la cosa, noi *gagé* ci siamo fissate con l'allattamento materno e, con tutto il nostro apparato di potere, la medicina regolamentata, le case farmaceutiche, le televisioni e tutto il resto, oggi perseguiamo le gitane che non vogliono farlo. Mi domando, senza sapere molto del tema, se non stiamo facendo la stessa cosa con i piccoli centri. Ripeto: a Chandrexa de Queixa la modernità arrivava in punta di piedi. Tanto che in alcuni paesini del distretto non è arrivata la televisione fino agli anni '90 perché non c'era un'antenna a coprire la zona. La radio arrivava a tratti, a volte, e il segnale era così instabile che alla gente non interessava avere un apparecchio così poco funzionale. Naturalmente non c'erano giornali, perché solo le giovani

generazioni sapevano leggere, ma anche perché non c'erano negozi, né bar né nulla di simile dove comprarli. C'erano alcuni venditori ambulanti che passavano per il paese e suonavano il clacson e noi scendevamo a comprare qualcosa e poi andavano via come sempre per la loro strada. Altri paesi si trovavano più in alto, e allora il segnale del ripetitore arrivava meglio.

Era questa la realtà del paese. Il sindaco storico (ho visto su Facebook che ora il sindaco è suo figlio) viveva in paese. E quando gli anziani avevano un problema con lo stato bussavano alla sua porta per raccontarglielo.

«Il capo», mi dice Mercedes.

«Beh, sarà» le dico io.

Non dubito che la gente del paese possa, oggi, essere omofoba. Tuttavia, mi è anche molto chiaro che lì sono rimasti in quattro gatti, che ora ci sono la televisione, la radio e i telegiornali, in cui gente molto eterosessuale presenta le cose serie e gente frocia presenta le cose divertenti, e mi è molto chiaro che le persone sono migrate e molte sono già nate nella diaspora e cresciute con la modernità, lo stato e il capitale dentro, fino al midollo. E quando sento dire ad alcune amiche che hanno sofferto l'omofobia nei paesini, e le sento parlare di «queerizzarli», mi domando se non stiamo riproducendo il sistema in un luogo dove non era presente, o almeno non nel modo che conosciamo; e mi chiedo se esistano ancora villaggi dove lo stato è entrato in punta di piedi e se io sarei in grado di vivere lì come la pazza del villaggio e non come la tipa figa che ritorna dalla sua diaspora moderna.

La società dello spettacolo indirizza la concezione dell'esistenza verso la sfera della visibilità, che non è più la sfera pubblica ma quella della rappresentazione. «Ciò che non si nomina non esiste». Ma in questa sfera della rappresentazione ci sono norme altamente omogeneizzanti che sono quelle che decidono la visibilità. I social network vogliono il successo, il potere, la bellezza, la felicità, tutta questa merda che starebbe bene in una qualsiasi pubblicità della Coca-Cola®. Solo che ora la pubblicità sono le nostre vite e il prodotto che vendiamo è il capitalismo cognitivo. E dobbiamo offrire l'intrattenimento, la rissa, il rumore, dobbiamo offrire ogni volta un grande spettacolo. Una lotta nel fango che non ci lascia nemmeno ferite, perché questo, ehi, non è reale, né ci permette di ritirarci

perché lo spettacolo deve andare avanti e tutte queste debolezze nel digitale sono altamente penalizzate con l'invisibilità, con il non essere più nominate.

> La celebrità più diffusa sui social network offre un processo di estrema singolarizzazione: ogni individuo vuole distinguersi in relazione agli altri, ma quanto più ci prova, tanto più somiglia alla massa. Di fatto, è l'algoritmo che riorganizza la massa virtuale in funzione dei gusti ricorrenti della gente, dei suoi modelli di comportamento e dei suoi modi di apparire. Quando nel cortometraggio *Réfutation de tous les jugements, tant élogieux qu'hostiles, qui ont été jusqu'ici portés sur le film 'La société du spectacle'*, Debord dice che gli spettatori non trovano ciò che desiderano, ma desiderano ciò che trovano, si può pensare agli algoritmi che gestiscono il nostro desiderio *à la carte*, con il loro sistema di suggerimenti e la loro strutturazione di ciò che deve apparire su ogni interfaccia di ogni utente affinché il suo desiderio non culmini, vale a dire non smetta.[10]

La dinamica non è tanto nuova: negli spazi ci sono norme di condotta, e chi non le rispetta viene allontanato dallo spazio. Ci sono norme esplicite, come le leggi, e norme implicite, difficili da nominare, ma implacabili. La performance di classe, lo abbiamo visto, è uno di questi patti obbligatori ma velati che regolano gli spazi. Il lato problematico di queste norme emerge quando non sono organiche, decise da chi le abita, ma imposte in maniera gerarchica e soggette alle necessità uniche del potere. La dinamica non è nuova, ma quello che forse è inedito è che i parametri che regolano lo spazio-rete sono stati modificati, o sono state aggiunte variabili nuove.

Come Saturno che divora i suoi figli, questo spazio pieno delle urgenze delle identità in apparenza, quelle che esistono solo se nominate, si satura. Ma questa saturazione non rallenta il processo, anzi lo tiene sotto stretto controllo, poiché c'è bisogno di aggiungere benzina al fuoco per continuare a distinguersi, per ottenere la visibilità necessaria all'esistenza e all'azione politica in apparenza di cui parla Remedios Zafra, quella che appartiene solo alla sfera della rappresentazione, il segno sempre più distante dalla cosa, la verità dalla realtà.

E allora, ci avvisa Debord: lo spettacolo moderno esprime ciò che la società «può fare», ma in questa espressione «ciò che è permesso» si oppone assolutamente «al possibile».

INFANZIA SENZA GENERE
(LA RIVOLUZIONE NON SARÀ TRASMESSA IN TV)

> Distruggere il linguaggio per raggiungere la vita.

Antonin Artaud, Il teatro e il suo doppio

La sequenza di notizie è più o meno questa.

30 GIUGNO 2017

La Gender-Free Id Coalition, collettivo canadese che lavora per l'eliminazione della designazione di sesso/genere nei documenti emessi dallo stato, rilascia un comunicato stampa che dice:[11]

LA CREATURA DI KORI DOTY HA RICEVUTO UNA TESSERA SANITARIA CON UNA U NELLA CASELLA DEL SESSO

La U, si dice, sta per *unspecified* o *unknown* (non specificato, sconosciuto). Il comunicato aggiunge: «Questa è forse la prima volta al mondo che succede una cosa del genere».

1 LUGLIO 2017

Numerosi media in Canada riproducono il comunicato in maniera abbastanza letterale. Tessera sanitaria senza genere. Lotta per omettere il genere, eccetera.

La notizia salta da un media all'altro. Il 5 luglio si fa virale e i titoli non hanno più senso. «La Vanguardia»:[12]

QUESTO BAMBINO POTREBBE ESSERE IL PRIMO BEBÈ «SENZA GENERE» AL MONDO

«Diario presente» afferma: «S. potrebbe passare alla storia come il/la prima bebè al mondo senza identità sesso-genere assegnata, in modo che, quando cresca e lo consideri conveniente, possa scegliere di autonominarsi e vivere come uomo o donna».[13]

IL PRIMO BEBÈ AL MONDO SENZA GENERE DETERMINATO

Anche la rivista brasiliana «Glamour» parla al maschile della creatura senza genere.[14]

IL BAMBINO AVRÀ UN DOCUMENTO SENZA IDENTIFICAZIONE DI GENERE PER POTER DECIDERE IN FUTURO

«Queer Voice», il blog sulle diversità di genere dell'«Huffington Post» titola:[15]

LA CREATURA SEMBRA ESSERE
LA PRIMA AL MONDO A NON AVERE
UN GENERE ASSEGNATO ALLA NASCITA

Il «Guardian», periodico progressista del Regno Unito, fa uscire un'intervista che correggerà e ripubblicherà varie volte perché contiene confusioni tra il concetto di sesso e quello di genere.

L'azione compiuta con l'assegnazione del genere di questa creatura[16] è un'azione politica e simbolica che, nel contesto della società dello spettacolo in cui viviamo, deve essere portata nello spazio della rappresentazione per far sì che esista. Perché ciò che non si nomina… Ma l'estensione del significato dell'azione precipita, perché il sistema spettacolare funziona per precipitazione. Così, la questione della resistenza allo stato nell'assegnazione di genere (il reale) passa a essere rappresentata come la nascita di una creatura senza genere (la versione controllata: la verità). E finisce contenuta nella cornice egemonica, che è la cornice del genere o della sua negazione, ovvero è una forma antagonista dell'affermazione del genere. Vale a dire, è così grande la presenza del sistema di genere che non possiamo esistere senza posizionarci, oppure possiamo esistere posizionate in esso a partire dalla sua negazione. Perché il genere non è una cosa che ci succede individualmente, e in cui esiste un dentro e un fuori, ma è una forma di organizzare il mondo. Non puoi scegliere se starci o non starci: ci sei dentro, anche negandolo, che è una forma involontaria di affermare il sistema.

Lo strascico di questa notizia aggiunge un ulteriore livello di significato: la prima creatura al mondo senza genere. Un'azione simbolica di denaturalizzazione del genere è diventata una missione civilizzatrice, che in un'unica frase inscrive il Canada nell'avanguardia di un processo di liberazione che parte dal cuore stesso del sistema predatorio. Questa liberazione porta così un'impronta sottile, ma costante, di alterizzazione effettiva, così come di riaffermazione dello stato come unica cornice possibile dell'immaginario.

Per dirla in breve: nemmeno mio nonno aveva un genere assegnato perché per

molti anni non è stato nemmeno registrato. Ma in questo caso si parla di arretratezza, di barbarie. E questo è parte della barbarie.

Il paradosso che si presenta è il seguente: sostenendo che qualcuno all'interno del sistema di genere possa non averlo, si sta trattando il genere come una circostanza che può esistere come non esistere. Crea (conferma) le possibilità di esistenza del genere stesso. Perché se intendiamo il genere come livello di significato che si applica sul reale (sui corpi, sugli attributi, sulle qualità…) non può esistere qualcuno senza genere, perché si tratta di qualcosa di totalmente esterno alla persona, qualcosa che ci cade letteralmente addosso. E il nostro margine di agentività (contro tutti i poteri) è muoverci in questo spettro di significato. Tenderlo, sfidarlo, smantellare le sue categorie, ribellarci contro le definizioni imposte e cercare di ridurre il suo impatto con la speranza che un giorno svanisca. Quando si parla di persone senza genere, l'a-gender (ora con trattino) si trasforma in una categoria del genere. La possibilità di non avere un genere viene catturata nell'ipotetico caso di essere nato e cresciuto all'interno di una cornice epistemica senza genere (o senza contatto umano o qualcosa di simile). Così, il meccanismo di nominare l'a-gender come una realtà all'interno del sistema di genere è di fatto una resa, una rinuncia. Non ci libera: ci intrappola, ci rinchiude e rende impossibile questa esistenza attraverso il linguaggio. Per il fatto di essere nominato, smette di esistere.

Allo stesso modo, un'altra questione problematica in termini coloniali è la denominazione dei generi non binari all'interno del sistema di genere binario; cioè nominare la non conformità rispetto ai due poli del sistema (uomo-donna). È problematico perché invisibilizza l'esistenza di sistemi non binari di genere. Con l'aggravante che la maggioranza di questi sistemi è stata colonizzata da quello di genere binario. Lukas Avendaño, ad esempio, parla di *muxeidad* come di una categoria in un sistema che non si riduce al binarismo, e che esisteva già nella regione dell'istmo di Tehuantepec prima della colonizzazione.[17] Inoltre, il sistema di distribuzione di genere delle popolazioni del Nord America prima dell'arrivo degli europei è stato ampiamente studiato e comprende l'esistenza di almeno cinque generi. Quando utilizziamo l'espressione non binaria all'interno del quadro epistemico binario, e teniamo come referenti i poli uomo-donna,

stiamo intrappolando e incorporando una categoria esterna che segnala l'esistenza di altri sistemi di genere e la convertiamo in un'altra categoria del sistema sesso-genere binario. E, nominandola a partire da quel sistema, rendiamo impossibile la sua esistenza anche sul piano simbolico, dopo che questa possibilità è stata rasa al suolo e quasi sterminata nel reale.

Ciò che viene nominato, nel contesto della società dello spettacolo, smette di esistere.

Nel 1971 Gil Scott-Heron cantava che la rivoluzione non sarà trasmessa in tv, non arriverà tra una pubblicità e l'altra, non ti renderà più sexy o più magra, né ti renderà migliore se bevi Coca-Cola.® La rivoluzione non sarà trasmessa in tv, sarà viva. O dal vivo, che sono due cose distinte.

---

1 Riprendo nuovamente l'espressione «identità in apparenza» di Remedios Zafra

2 Debord G., 2008

3 Brah A., 2011

4 Butler J., 2010, p. 6

5 Segato R.L., 2023

6 Metto tra virgolette questo termine perché sia lei che io lo usiamo in un patto linguistico, ma senza riconoscerlo come termine coniato

7 Si tratta di un intervento nella cornice del XXII Simposium de Educación, organizzato dall'Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente nel maggio 2015 a Guadalajara, in Messico, disponibile su ivoox.com

8 Potremmo dire «frocio» o «lella», in un'accezione rivendicativa (nota della traduttrice)

9 Fernández D.A., *Queer Muslim Challenges and Resistances within the Context of Globalized Sexualities*, in Davy Z. et al. (a cura di), *The Sage Handbook of Global Sexualities*, Sage, Londra, 2020

10 Guardiola I., *Releer a Debord*, 2019

11 Gender-Free Id Coalition, *Gender Markers – Whose Life is it Anyway?*, consultabile su gfid.com, 30 giugno 2017

12 J.K. Judith, *Este niño podría ser el primer bebé 'sin género' del mundo*, «La Vanguardia», consultabile su lavanguardia.com, 5 luglio 2017. La parola *niño* (bambino) nel titolo è al maschile

13 «Diario presente», *El primer bebé del mundo sin género determinado*, consultabile su diariopresente.mx, 5 luglio 2017

14 «Glamour», *Bebê terá documento sem identificação de gênero para poder decidir no futuro*, consultabile su glamour.globo.com, 6 luglio 2017

15 Wong C. M., *This Baby Is Believed To Be World's First To Not Be Assigned A Gender At Birth*, «Queer Voices», consultabile su huffpost.com, 5 luglio 2017

16 Elimino il nome della creatura da questo testo perché le questioni riguardanti il diritto di decidere della propria identità digitale mi preoccupano, anche se ancora non so spiegarlo con chiarezza. Si tratta del diritto di autoenunciarsi, del diritto di decidere della propria esistenza digitale, che è eterna, del diritto all'intrascendenza, che forse per la prima volta nella storia dovremmo rivendicare attivamente e in massa; si tratta del diritto a non trascendere; del diritto, poi, a far sì che il proprio genere non diventi il centro del dibattito, né il centro di un'identità digitale che perdurerà, del diritto a far sì che il proprio genere si diluisca per quanto possibile, del diritto a pretendere che la gente smetta di mettere in questione il tuo genere continuamente

17 Rodríguez P., *'Muxe', la identidad que cuestiona la división de géneros desde una región de México*, «elDiario», consultabile su eldiario.es, 29 giugno 2018

Lo spettacolo moderno esprime
invece ciò che la società può fare,
ma in questa espressione il permesso
si oppone assolutamente al possibile.

Guy Debord,
La società dello spettacolo

Una delle difficoltà che comporta
l'essere uno scrittore Negro (e non è
una giustificazione, perché non intendo
suggerire che egli stia peggio di tutti
gli altri) è che del problema Negro
si è scritto così tanto.
Gli scaffali delle librerie gemono sotto
il peso delle informazioni disponibili,
e così ognuno si considera informato.
E queste informazioni, per di più,
ottengono abitualmente (generalmente,
comunemente) il risultato di rafforzare
gli atteggiamenti tradizionali.

James Baldwin,
Questo mondo non è più bianco

CHIUSURA

RINUNCIARE ALLA VERITÀ

Nel campo delle scienze esiste un fenomeno di cui ho sempre voluto parlare chiamato «paralisi da analisi», che si adatta molto bene ai tempi del semiocapitalismo. La paralisi da analisi si riferisce all'impossibilità di realizzare un'azione per via dell'eccesso di analisi. È, io credo, la paralisi davanti all'evidenza che nulla è mai perfetto. Il mondo senza problemi che ci proponeva la Silicon Valley, quello delle soluzioni definitive, chiare e semplici, si scontra con la complessità della vita. Il reale come un fastidio per la verità.

Ma la paralisi si ritrova anche nel panico di rovinare il proprio brand e cadere nell'anonimato che è sinonimo di morte simbolica in vita, e nella paura della cancellazione spettacolare, intesa come perdita di appoggio nel mondo del simbolico. Ci ritroviamo in un mondo che vuole aforismi, idee definitive e categoriche, soluzioni.

A favore o contro.

Nel mondo realmente rovesciato, tutto sembra ridotto a queste due opzioni. Al binarismo, strappato al genere per installarsi in tutto il resto.

La funzione speculativa del pensiero ci obbliga a prendere decisioni sulla base di tante cose imponderabili, soltanto ipotizzabili oppure inesistenti ma che però magari… Mi riferisco a quelle litanie del tipo «se chiunque transizionasse scomparirebbero le donne» oppure «se tutte le donne indossassero il *niqab*, non riusciremmo a entrare in relazione con loro», litanie che ignorano il fatto che non tutte le persone vogliono, desiderano o hanno bisogno di fare una transizione di genere, e che non tutte le donne indossano il *niqab*, e che stiamo prendendo decisioni su una realtà che è solo questa, e non questa insieme a tutte le sue possibilità speculative. Perché nel simbolico tutto è presente, contemporaneamente, ma nel reale no.

Nel metodo della modernità, la costruzione della verità come sostituto del reale è una pietra angolare. Per uscire da questo circuito chiuso è necessario rinunciare alla costruzione della verità. Rinunciare a fare del nostro sguardo un dogma. Poco importa che non vogliamo una verità universale, che non pensiamo che la nostra verità sia l'unica. Poco importa. Perché arriva sempre il momento in cui l'altra verità è una verità antagonista e a quel punto soccombiamo. Chissà quante generazioni avremo senza verità, finché non interromperemo il ciclo, se riusciremo a farlo cambiare.

RINUNCIARE ALLA VERITÀ

RINUNCIARE ALLA VERITÀ
PER TORNARE AL REALE

RICERCARE ALLEANZE STRATEGICHE

SFORZARSI DI RIMANERE LÌ,
PRESENTI, SENZA DECODIFICARE
AGENDO SUL REALE

SENZA FIDARSI DEL SIMBOLICO

TOCCARE TERRA

SPORCARSI LE MANI

SCENDERE A PATTI

SCENDERE A PATTI,
ANCHE SE CI FA SCHIFO

SACRIFICARE L'ORGOGLIO

NON AVERE RAGIONE
NON AVERE PIÙ RAGIONE

E TORNARE AL REALE

La lingua subalterna è un’eredità, è la genealogia delle povere, delle silenziate, è la lingua che si è fatta sussurro per non essere catturata.

È la cadenza, l’errore, l’accento che non suona bene, la parola volgare, la parola precedente, non la seguente.

Decrescere.

EPILOGO

LA PRIMA DONNA E L'ULTIMA

Maicende è una raffineria della periferia della Coruña, nel municipio di Arteixo, dove ha sede Inditex. Mi spingo fin lì a vedere la zona in cui viveva Eva. Toño dice che a lei le uova di casa facevano schifo, ma il fetore di Maicende le andava bene. Eva e Toño – i protagonisti dell'opera *Eroski/Paraiso*, del gruppo teatrale Chévere – sono personaggi (fittizi) basati su persone collettive (reali).

A Maicende, l'odore dell'industria è forte. Le uova di casa non puzzano, ma puoi trovarci piume ed escrementi attaccati. Eva lavora nel suo paese natale, Muros, un villaggio di pescatori, e macella merluzzi che provengono dal sud dell'Atlantico. Il supermercato Eroski[1] in cui è impiegata sorge nello stesso punto in cui prima c'era il locale notturno Paraíso, dove i giovani della zona la domenica pomeriggio andavano a ballare, a flirtare, a sentirsi Patrick Swayze per un po', per qualche ora. Al termine di uno di questi pomeriggi Eva e Toño, senza volerlo, hanno concepito Alejandra, sulla lapide di un cimitero, con ancora addosso l'odore di panino ai calamari e di alcool.

Il Paraíso è il luogo in cui Eva è stata giovane, dove ha pensato che la vita sarebbe stata un'altra cosa, ed è lo stesso luogo in cui ha smesso di essere un'altra cosa per essere ciò che era. Toño, separato da Eva da qualche anno, vive a Lanzarote ed è tornato a Maicende perché Alejandra, sua figlia, ha convocato i genitori per girare un documentario che dovrebbe parlare di capitalismo e dell'impoverimento della Galizia attraverso la loro storia.

La storia di queste riprese è come una spirale, la geometria di una linea curva che si allontana dal centro mentre gli gira intorno, e serve a Chévere per spiegare questa storia contenuta in una rete di storie che vengono scritte ma mai raccontate, che rimangono aperte in un metatesto e che costituiscono, appunto,

questo corpus di storie che esistono, ma sempre distanti dal centro dell'attenzione. Così, *Eroski/Paraiso* è la storia di una storia ed è la storia dei silenzi di molte altre storie. Una di queste storie è Eva in relazione al resto dei personaggi. Perché Eva sembra il contrappunto castrante, il peso che impedisce loro di volare, tuttavia lei è tutte quelle persone anonime che non avranno mai una statua, ma che fanno sì che l'eroe possa essere tale. Ed è tutta quella gente anonima la cui dissidenza non viene mai letta come tale; per quanto fuori dalla norma, la lettura delle loro azioni le riconsegna alla norma.

Eva è Bhaduri.

Toño è una specie di Tony Manero nella *Febbre del sabato sera*, il film di John Badham. Ma a noi non sembra così fico solo perché è galiziano e non italonewyorkese. Paraíso è l'Odissey, il locale dove vanno a ballare i lavoratori. Pensiamo anche che sia più fico l'Odyssey che il Paraíso, perché la *working class* è sempre più bella quando viene vista da lontano e nominata in inglese. Toño è un ragazzo spensierato, allegro, chiacchierone, un po' teppista ma, in fondo, molto tenero. Dai commenti di Eva che nessuno coglie, si deduce che Toño deve essere stato un mascalzone in passato, cosa non problematica perché la mascolinità può non rispettare le regole, a differenza della femminilità. Il ragazzo tenero, ma un po' cattivo (cattivo, ma tenero) è consentito, quasi incoraggiato, ed è sempre un personaggio romantico di prim'ordine. Quando la figlia commenta che il padre sta tardando un po' per le riprese ed Eva risponde, beffarda, «beh… potrebbe andare peggio…», immaginiamo subito Toño che esce a comprare le sigarette e torna il giorno seguente, dopo una notte di festa improvvisata senza pensarci troppo. Sappiamo anche che Eva non avrebbe potuto fare lo stesso per una questione di genere, perché le conseguenze per lei sarebbero state enormi, per lo stigma e per le potenziali violenze, e perché nella costruzione stessa della femminilità «corretta», nell'idea stessa della «brava donna», non è compreso passare due notti di festa fuori casa, figuriamoci quando si hanno delle creature e la responsabilità morale di questa cura ricade su di te. L'intera dinamica di genere viene confusa con una questione caratteriale quando non lo è, nonostante finisca per segnare e modellare il carattere stesso.

Alejandra, che è femminista, non coglie questo commento, perché arriva con

una storia già raccontata. Non viene a scoprirla nella sua dimensione completa, ma a raccontare attraverso di essa. E, in numerose occasioni, Eva presenta una resistenza a reincarnare questa storia che la vita le ha fatto incarnare. Eva è consapevole di quali siano stati i suoi compiti, ma si lamenta usando un linguaggio subalterno, che qui non chiamo «lingua» per non confonderlo con la tensione intorno all'idioma, anch'essa esistente e di cui parlerò dopo. Eva parla, ma non lo fa in maniera aperta, come si farebbe con la «voce pubblica», alzando la mano e chiedendo il microfono, piuttosto punteggia la sua storia di parafrasi, lamentele, ironia, con questa cosa che in galiziano si chiama *retranca*.[2] Il suo discorso subalterno è presente in tutta l'opera, ma viene messo a tacere nel racconto ufficiale che Alejandra organizza.

La subalterna non può parlare anche quando sta parlando, perché il suo discorso viene relegato a una cantilena amara: quando Toño inizia a cantare col padre di Eva, malato di Alzheimer e testimone silenzioso della scena, lei li ferma subito per non innervosire il nonno; quando gli danno da mangiare una busta di patatine, lei li rimprovera perché lo lasciano mangiare porcherie; quando Toño mostra la giacca di pelle degli anni '80 che ha portato per le riprese, lei sottolinea: «Ma questa non ti va più, dai…». La guardo e mi dico che se il nonno si innervosisce, sarà Eva a dover passare la notte in bianco, e se gli sale lo zucchero o il colesterolo dopo aver mangiato porcherie, sarà lei a doverlo portare dal medico. E, siccome noi donne ci facciamo vecchie ma gli uomini «maturano», capisco anche il risentimento nel ricordare a Toño, con un commento sulla giacca di pelle, che gli anni sono passati anche per il suo corpo, e non si illuda che non sia così. Tutto questo è un sottotesto.

Eva sta usando il suo linguaggio subalterno perché si sta relazionando con il potere che l'opera di Chévere ricrea sul set cinematografico. Perché sta davanti a una telecamera nello spazio cinematografico, il luogo in cui vengono raccontate le storie che meritano di essere raccontate. Dice che trova addirittura di cattivo gusto filmare la sua vita con tutte le cose importanti che accadono nel mondo. Sta ripetendo la lezione di classe (e di genere) appresa sulle vite che meritano di essere raccontate e su quelle che non lo meritano: le vite della gente che viene da luoghi dove non sono mai nati né re, né eroi, né leader di sinistra, né grandi

sindacalisti, né Newton, né Platoni.

Alejandra descrive sua madre dicendo che «ha passato tutta la vita a cercare il sole in un altro posto, ma ovunque vada finisce sempre nel lato in ombra».[3] Eppure, quando la madre afferma «essere te stessa quando ti stanno osservando è molto più difficile che recitare», sembra quasi emergere da quell'ombra, per poi sfuggire di nuovo; l'ombra intrappola entrambe.

Eva, quindi, non è sé stessa: sta recitando sé stessa in una storia di cui fa parte, ma che non è nemmeno la sua. È la storia che Alejandra vuole raccontare attraverso di lei, si potrebbe dire nonostante lei. Una rappresentazione della parte che sua figlia ha considerato trascendente, che è la storia del capitalismo. La storia di come i suoi genitori si siano conosciuti lì, e di cosa ne è stato di quel mondo che abitava la discoteca Paraíso. Di come quella sala da ballo è finita per diventare un Eroski, di come le promesse del progresso si siano trasformate in merluzzi del sud dell'Atlantico tagliati da Eva, lavoratrice dipendente di una catena di supermercati nel villaggio di pescatori dove è nata.

Eppure, questa non è nemmeno una storia sull'agentività di Eva, ma una storia di tutte le ombre cadute su di lei. Ed Eva, la Eva del Paraíso, cerca di spiegarlo in una frase che non riceve risposta, che rimane nell'aria come se fosse una voce fuori campo: «Io mi sono sposata perché ero incinta, capito? Ora è tutto diverso, ma allora dovevi fare le cose perché era quello che dovevi fare, anche se non era quello che volevi, capito? In apparenza facevi quello che volevi, in realtà non era così».

Ed è molto interessante perché lo afferma come chiusura di un discorso pieno di cliché razzisti e machisti, pieno di luoghi comuni, di lezioni imparate a memoria. E in mezzo a tutto questo appare la sua ferita, quando parla di sé stessa e dice: questo è quello che è successo a me, senza troppi fronzoli.

E, in effetti, mi permetto di far notare che se tirassimo quel filo capiremmo qual è il terreno di coltura che in Eva fa attecchire questi discorsi, che non nascono da lei ma che arrivano attraverso le strutture, i telegiornali, i film, i discorsi dei partiti politici. Perché Eva, come vediamo, ha capito che la sua unica possibilità di voce politica è il cliché che rafforza i discorsi del potere, anche se in contrasto con esso. È l'unico momento in cui viene ascoltata, anche se ciò che ascoltiamo

non è la sua voce.

Questo è un film con uno sguardo di genere, anche se non tratta il genere, che Alejandra avrebbe potuto fare e non ha fatto. Il film usa il femminismo come metodo e non come argomento. Attraverso tutto quello che dice Eva si arriva anche al capitalismo, perché il riferimento alla gravidanza non desiderata ha a che fare anche con la classe. E questa è la spirale che gira intorno al centro dell'opera di Chévere. Un'opera che contiene il film che viene girato e tutti i film che non si gireranno mai e che rimangono, senza dubbio, nominati nei corridoi di queste riprese, affinché possiamo osservare, in maniera consapevole, la loro assenza.

FORTUNATAMENTE VOLGARE

Sono nata a Barcellona, figlia di una diaspora di origine galiziana. E, sebbene da qualche anno la mia relazione con questa terra sia intensa, non conosco in profondità i suoi processi, anche se risuonano nel vissuto della mia famiglia. Quindi scrivo questo frammento sulla lingua accompagnata da Patricia de Lorenzo, l'attrice (straordinaria) che interpreta Eva, e da Mercedes Peón, che da sempre si occupa di questo e che ringrazio per la generosità. Lascio le loro parole nella lingua originale e le traduco in nota, perché, nel contesto della conversazione, il fatto che parliamo tutte in galiziano è una decisione politica.

L'opera *Eroski/Paraiso* è in galiziano e tutti personaggi lo parlano tranne Eva, che parla in castigliano ma non solo in castigliano. Nel trailer vediamo che parla in galiziano sia con le sue colleghe di lavoro che con sua figlia, in una situazione che si suppone sia stata registrata con una camera nascosta, anche se Eva guarda nell'obiettivo un paio di volte (in modo molto tenero e affettuoso, peraltro). Ma lì dove si suppone che non ci sia alcuna messa in scena, la camera arriva in maniera inaspettata sul suo posto di lavoro e lei può esprimersi un po' più naturalmente, e anche il suo corpo, l'espressione e la risata sono più rilassati.

Siamo davanti a una situazione di diglossia linguistica dove, in presenza di due lingue, una si usa per le situazioni di prestigio (è la lingua colta in termini di capitale culturale ed economico) e l'altra si usa nelle situazioni quotidiane. Nel contesto di Eva, il galiziano è l'idioma subalterno (da non confondere qui con la lingua subalterna che ci dice Segato). Questa situazione non è generata da Eva,

anche se lei ne fa parte: è una situazione strutturale.

Patricia de Lorenzo mi racconta che negli uffici di Inditex, dove si concentra tutto l'immaginario del capitale economico – e non solo, dato che lì si trovano gli stilisti internazionali, le modelle, gli addetti al marketing e tutte queste cose fighe –, i manifesti sono in inglese e castigliano. Mi dice che immagina che non sia proibito parlare in galiziano, ma è chiaro che nessuno lo incoraggi, che il messaggio trasmesso è quello di una lingua che non serve negli spazi del capitale.

Il paradosso che deriva da questa situazione è che la persona subalterna, proprio per il fatto di esserlo, è quella che ha meno possibilità di usare il linguaggio subalterno, perché l'uso la ri-subalternizza. E mi viene da pensare alle donne trans e alle critiche (costanti) che ricevono se mostrano una femminilità egemonica. Eppure, c'è una sovraesposizione simbolica che il resto di noi donne non subisce, noi che abbiamo un'identità assicurata come donne e che troviamo persino divertente il fatto che ci confondano i pronomi quando la nostra forma di espressione scelta è quella del *marimacho*, della *butch*.

E chiaramente, mi viene anche da pensare all'iperproduzione di linguaggio colto in noi che proveniamo dalla povertà quando siamo tra gente con capitale culturale ereditato da generazioni. Sonia Fernández Pan, curatrice d'arte che proviene da un contesto povero, mi diceva «la gente di classe alta mi ha accusato di essere troppo intellettuale in alcune occasioni», una maniera di agire, di agirsi, di cui non ha bisogno la gente che ha un capitale culturale assicurato e incorporato alla sua soggettività. Questa è la sicurezza di classe. Questa è l'autostima ereditata.

Alejandra chiede due volte a sua madre di parlare in galiziano. La prima volta, la madre risponde con una battuta (che Alejandra interpreta «soltanto» come una battuta) chiarendo che lei non parla «galiziano», ma una variante locale e «volgarizzata», e cioè segnalata come volgare.

La seconda volta che glielo chiede, perché Eva torna al castigliano, lei risponde: «È che… vediamo, devo stare qui a parlare di Lanzarote, con te, in galiziano, con queste luci e questa gente, è che mi blocco, è tanto per me, capito?»

In questo modo, Eva trasmette una lamentela di classe e di genere. Si sta ribellando contro il fatto che, in una situazione di prestigio che non ha nemmeno ricercato, com'è stare davanti alle telecamere, le si chieda un'autorappresentazione che tanto la correzione di genere che la vergogna di classe l'hanno portata a rifiutare. È la stessa situazione che si verifica quando Alejandra le chiede di mettersi davanti agli scaffali del supermercato come se rappresentassero la sua vita. E, curiosamente, la manda nella zona dei prodotti per la pulizia della casa e degli alimenti per bebè. Eva si lamenta del fatto che le stia chiedendo di stare lì, e Alejandra le risponde che è un gioco e di non prenderlo troppo alla lettera.

«La cosa brutta», risponde Eva, «è che non so se potrei prenderlo in un altro modo». Eva, insomma, non ha scampo. Perché nemmeno Alejandra la riconosce come interlocutrice e si limita ad applicare anche lei le sue aspettative, la sua idea di ciò che Eva è e di ciò che dovrebbe essere. Patricia de Lorenzo aveva chiaro che questo personaggio doveva parlare in castigliano per il fatto che «cada vez hai menos persoas galegofalantes, é un feito. Aínda existe ese sentimento de que a nosa língua, en determinados contextos, é algo do que sentir vergonza».[4]

Mercedes Peón spiega che questo ha un impatto su Eva e non su Toño poiché «vulgaridade e masculinidade non están en desacougo» e «as presións sobre o galego coma lingua vulgar fronte ao castelán coma lingua de refinamento fai que as mulleres que veñen da aldea e que, grazas a deus, son vulgares, teñan que rexeitala porque o arquetipo da feminidade e da muller contemporánea rexeita as formas vulgares. Tes que falar na língua refinada como tes que levar tacóns o sentarte cas pernas cruzadas o pechala boca cando comes».[5]

Alejandra, invece, proviene dalla cultura alternativa e dai femminismi in cui questa presunta volgarità, che comprende sedersi con le gambe aperte, imprecare e non depilarsi, è uno spazio di liberazione. Ma bisogna fare attenzione, perché la sua è una volgarizzazione arrivata post capitale culturale, non prima. Lei può permettersi questa volgarizzazione, che include parlare l'idioma subalterno, perché sente che tutto questo non la subalternizza, ma le fa acquisire potere. Potrebbe persino pagare un prezzo sociale nel farlo, è possibile, certo, anche se non nel suo ambiente militante, ma le è offerto uno spazio di liberazione. Per

Eva non è la stessa cosa.

Dunque, non è che Eva si rifiuti di parlare in galiziano. È che si trova in una situazione contestuale di subalternizzazione, e cioè davanti a una troupe cinematografica: deve spiegare la sua storia che considera senza valore, che non è nemmeno quella che avrebbe raccontato lei, e nessuna delle sue lamentele viene ascoltata. La subalternità è contestuale e relazionale, e il contesto e le relazioni sono mediate dalle strutture. Eva non è subalterna in relazione alle sue colleghe di lavoro, tutte sono subalterne nell'ingranaggio del capitale; infatti, con le sue pari lei parla galiziano. Ma quando deve autorappresentarsi davanti al potere contestuale, ovvero la telecamera, passa a parlare la lingua che lei considera la lingua del potere, la lingua che non la ri-subalternizza.

Ed è questo ciò a cui si riferisce Rita Segato quando ci parla della lingua subalterna che si traveste da potere per parlare con il potere. La lingua, il travestimento, in questo caso comprende anche l'idioma.

Alejandra non lo vede, come non vede che suo padre non è politicamente più vicino a lei di sua madre. Suo padre, semplicemente, è un uomo.

SCAFFALI VUOTI (SPOILER)

L'opera si conclude con Eva e Toño seduti davanti agli scaffali vuoti di un finto Eroski. Alejandra chiede loro di pensare a come riempirebbero quegli scaffali se fossero le loro vite.

Toño parla di tornare alla sua terra, di finire di costruire quella casa che suo padre ha lasciato a metà, la fantasia eterna del ritorno dell'emigrante.

Eva dice che lei vede solo scaffali vuoti, che le è costato molto trovarli e che bisognerà restituirli.

Ed è estremamente simbolico che il discorso poetico sia quello di Toño, quello che potrebbe sembrare il discorso politico. Perché la realtà dice altro: è stata Eva a rendere materialmente possibile le riprese, è lei che ha ottenuto gli scaffali ed è lei, soprattutto, quella che è effettivamente tornata alla sua terra. Eva è tornata per prendersi cura di suo padre, per sostenere la vita nella sua forma più concreta. Toño sogna di un ritorno che non ci sarà, perché la casa di cui parla, e lo apprendiamo alla fine, è già stata venduta nientemeno che a una catena di supermercati. Eva è tornata. Lei sì. Ma il messaggio della subalterna non arriva,

non viene compreso, anche se è materiale come la sua stessa vita, il suo stesso corpo che ritorna alla terra, come le mestruazioni al momento di impiccarsi.

Toño è la verità. Una verità nel mondo simbolico. Eva è il reale. Tutto quello che non è neutro, tutto ciò che è sfumato, imperfetto, impuro, sbagliato in tanti aspetti, fallimentare a tratti, e troppo fallimentare, in ogni caso, per essere rappresentato.

Eva non è la fine. È il principio dopo la fine. Le subalterne non possono parlare perché l'ascolto, la ricezione, riproduce l'immaginario del potere, e riusciamo a sentire soltanto questa lingua mascherata di potere. Non riusciamo ad ascoltare il sottotesto perché non immaginiamo nemmeno che il sottotesto sia trascendente. Perché lo subalternizziamo. E questa è la vittoria ultima e definitiva del potere. E questo è, purtroppo, il nostro terribile fallimento collettivo.

---

1 Catena di supermercati presente in tutto lo stato spagnolo, di origine basca (nota della traduttrice)

2 Termine usato per indicare il senso dell'umorismo galiziano: una battuta con un doppio senso, una lamentela che nasconde un altro significato, un commento giocoso con un fondo di verità (nota della traduttrice)

3 In galiziano in originale (nota della traduttrice)

4 Ci sono sempre meno persone che parlano galiziano, è un dato di fatto. Esiste ancora la sensazione che la nostra lingua, in certi contesti, sia qualcosa di cui vergognarsi

5 «Volgarità e mascolinità non sono in contrasto» e «la pressione sul galiziano come lingua volgare di fronte al castigliano come lingua di elevazione fa sì che le donne che vengono dal villaggio e che, grazie a dio, sono volgari, debbano rifiutarla, perché l'archetipo della femminilità e della donna contemporanea rifiuta i modi volgari. Devi parlare la lingua raffinata esattamente come devi portare i tacchi o sederti con le gambe incrociate o chiudere la bocca per masticare»

POSTFAZIONE
di Giusi Palomba

In diverse occasioni – interviste, podcast e altri interventi in pubblico –, Brigitte Vasallo ha espresso la volontà di rendere i libri che scrive accessibili a chiunque. Uno dei modi che ha trovato è la lettura ad alta voce: questo libro, in lingua originale, è disponibile anche sul suo Patreon, con videoletture caricate dall'autrice stessa.

C'è chi non può leggere perché ha tanto da fare, chi ha deficit di attenzione, chi ha più familiarità con la trasmissione orale, o c'è chi non sa leggere. Sono le considerazioni che fa Vasallo, all'interno delle quali, non a caso, non usa mai il termine inclusione. È probabile che parli di esperienze della realtà che esistono concretamente nel suo mondo, nel suo paesaggio ordinario: non si tratta di includere, ma di adeguare i prodotti culturali a forme di espressione e comprensione che quei prodotti solitamente non prevedono, perché pensati e concepiti da chi invece ha davanti a sé altri paesaggi, reti sostenute dal privilegio, network ad alto capitale culturale. E infatti, tornando all'esempio della lettura ad alta voce, che pure mira a un ampliamento del pubblico, Vasallo è chiara su un punto: la battaglia non riguarda tanto il piano dei fruitori, di chi potrebbe essere incluso come consumatore, ma quello dei produttori, di chi ha accesso alla possibilità di creare linguaggio.

L'autrice vuole rendere palese che nonostante gli infiniti dibattiti grammaticali nelle nostre bolle, il linguaggio continua imperterrito a generare più esclusione che inclusione. Ad esempio, quali soggetti – con quali titoli e biografie, che parlano quali lingue – finiscono per appropriarsi di tutto lo spazio di parola? E in generale, a chi è riservato il privilegio della voce politica? E considerati i requisiti necessari alla presa di parola, quali conflitti vengono silenziati, quali soggetti subalterni continuano a non poter parlare?

Scrive Cynthia Cruz in *Melanconia di classe*: «Poiché ogni aspetto della cultura e della società è espressione della borghesia, fin da piccoli iniziamo a introiettare e assimilare in modo inconscio i suoi valori e desideri. Allo stesso tempo, poiché il concetto di classe sociale è stato rimosso dal discorso, non abbiamo più le coordinate per definire ciò che perdiamo in quel processo».

Anche i discorsi sul linguaggio cosiddetto inclusivo sono prodotti della stessa società in cui la classe è stata rimossa, ed è proprio per questo che rischiano di diventare inaccessibili, e alienare più che includere. Allora Vasallo si concentra sulla necessità di riportare l'attenzione su ciò che stiamo perdendo in quel processo, perché non introiettiamo soltanto i valori e i desideri della borghesia, ma anche le forme della sua cultura. I discorsi sul linguaggio inclusivo, come qualsiasi altro discorso culturale, rischiano di ridursi a un'espressione di superiorità, o a questioni tecniche, veloci soluzioni per implementare parole nuove senza assicurarsi che il concetto a cui si riferiscono sia chiaro a tutti. In questo modo l'attenzione è altissima su chi i discorsi li produce, e accresce il capitale degli stessi circoli di sempre, ma la temperatura e le potenzialità di quei discorsi, la loro carica politica, si abbassano progressivamente.

Intorno alle questioni linguistiche si coagula un potere invisibile, costantemente proteso verso l'affermazione dell'accademia come luogo del sapere valido e della corretta ortografia e dell'uso delle uniche parole giuste come unica possibilità di accesso alla conversazione pubblica. Dice Vasallo che oggi, da docente universitaria, quando inventa un'espressione nuova, ha «coniato» un termine. Se un'amica non laureata fa lo stesso, quell'espressione non esiste, è segno di ignoranza. Una differenza di trattamento nella produzione di saperi che la istiga a ributtare nel mezzo una patata bollente, proprio mentre il solito processo di pacificazione sta avvenendo. Ci dirigiamo verso norme nuove per sostituire le vecchie, verso una lingua, che è sempre quella egemonica, oggi pronta a *includere*, o meglio fagocitare, le nuove istanze di lotta che entrano nel mainstream. Ed è già partito il lavoro per poterle accademizzare, standardizzare, ammaestrare, imponendo a chiunque le ansie della contemporaneità, dell'essere sempre più avanti, al passo con l'ultima tendenza, fino a non domandarci più che fine hanno fatto le strategie da cui proveniamo e i modi di comunicare, di fare

cultura, che ha inventato qualcuno prima di noi per sopravvivere, non appetibili per il sistema. Lì dove risiedono anche le nostre parti fallaci, le memorie abbandonate, il mondo considerato arretrato, secondo Vasallo forse è ancora possibile trovare forme di esistenza non corrotte dal capitale.

In questo libro non esiste una soluzione unica per sfuggire alle rigidità della grammatica davanti a tutte le dissidenze dalle norme. E sarà ormai chiaro che queste pagine non contengono un discorso sulle lettere, sulle parole o sulle espressioni per includere. E questo non per negarne l'importanza: alcuni espedienti grammaticali – una rappresentanza delle idee venute fuori da diversi ambienti e dibattiti, quelle che creano quotidianamente scompiglio, malumori e grandi opposizioni – si sparpagliano nel testo, a seconda dei casi e dei contesti, ad accompagnare le domande dell'autrice. Ma il punto è che normare il testo, trovare soluzioni uniformanti, non è la preoccupazione principale di Vasallo, che non vuole occuparsi degli esiti del discorso. Il punto è tornare alla radice. Chi è che produce il linguaggio, dunque, ma anche qual è il contesto di interpretazione che permette a un soggetto, o a un evento, di emergere nella rappresentazione, di farne parte.

Prima di tutte le -e, le -x, le -@ (in castigliano), prima delle parole entrate nell'uso di alcune bolle, prima della definizione stessa di linguaggio inclusivo, l'autrice si concentra su quello che non possiamo ancora dire, o che non viene ancora ascoltato, e sul perché ciò accada: parla di lingue piccole, evitando di definirle minori, per raccontare di quelle lingue che non utilizziamo in situazioni di prestigio, che vengono scoraggiate e non pompate, degli accenti, quelli meno desiderabili nei contesti istituzionali e accademici, che ci connotano come volgari; e, oltre le lingue, di tutti gli atteggiamenti e le abitudini a cui abbiamo rinunciato, «noi che veniamo dalla povertà», per acquisire una voce politica.

In Italia, perché chiamiamo ancora dialetti quelli che per molte persone sono altre lingue materne? E perché le nostre cadenze, specie quelle del sud, non vanno bene per intervenire nei discorsi pubblici? Quali rischi corrono le accademiche che non provengono dalla classe media, dal nord, dalla bianchezza, il grado zero della presenza nel mondo culturale, negli spazi del sapere, a mostrarsi fuori dalla performatività imposta, per come parlano tra le amiche del

loro paesino meridionale, nelle comunità affini, quando non sono sorvegliate negli spazi del sapere ufficiale? Quali vantaggi possono perdere violando il patto implicito di adeguarsi ai linguaggi, agli stili e alle modalità egemoniche di relazione della borghesia culturale?

Dice Vasallo in un'intervista: «Quello che rivendico è l'accesso ai mezzi di produzione del linguaggio, e che possiamo garantire di non riprodurre di nuovo gli stessi meccanismi, di non diventare una Rae alternativa» (l'equivalente iberica dell'Accademia della Crusca).

Se includere vuol dire far parte della storia di qualcun altro, essere ammessx alla corte del sapere e della cultura ufficiale, allora meglio un linguaggio dissidente. Suoni che stridono, segni che sfuggono, parole che non si lasciano tradurre. Un linguaggio inappropriabile che ci dia il tempo e lo spazio per raccontare le storie che abbiamo dovuto dimenticare, che suona male soltanto in bocca a chi non vuole ascoltarle.